

نقد القراءات الحداثية للنص الشرعي [1]

د. خالد بن عبدالعزيز السيف

ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر

دراسة نقدية إسلامية

ظاهرة التأويل الحديثة
في الفكر العربي المعاصر
قراءة نقدية إسلامية

ظاهرة التأويل الحديثة
في الفكر العربي المعاصر
قراءة نقدية إسلامية

ظاهرة التاويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

الطبعة الثالثة

١٤٣٦هـ/٢٠١٥م

موضوع الكتاب: قراءة نقدية إسلاميّة

تصميم الغلاف: مركز التأصيل

الحجم: ١٧×٢٤

التجليد: فني فاخر مع جاكيت

مركز التأصيل للدراسات والبحوث
المملكة العربية السعودية، جدة، طريق الحرمين (الخط السريع)، بجوار كوبري التحلية.
هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ٠١٢ ٩٦٦ +   ناسوخ: ٢٧١٨٢٣٠ ٠١٢ ٩٦٦ +
ص ب: ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية
الموقع الإلكتروني: www.taseel.com
بريد إلكتروني: info@taseel.com

ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر

قراءة نقدية إسلامية

تأليف
د. خالد بن عبد العزيز السيف
أستاذ مساعد بقسم العقيدة
في كلية الشريعة بجامعة القصيم

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى ﴿٢٥﴾ وَيَسِّرْ لِىٓ أَمْرِى﴾

مقدمة البحث

إنْ الحمد لله نحمد ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد ألا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، **أما بعد:**

إن النصوص الإلٰهية بصفتها وحياً إلٰهياً هي رسالة إلى الناس جميعاً ويعني ذلك أن معانيها حاضرة وبنفس الدرجة لكل المرسل إليهم سواء تقدم زمانهم أو تأخر، حيث إن الوحي لا تحدده الأبعاد الزمانية أو المكانية فهو وحي مطلق متعلق بالإنسان حيث وجد الإنسان، فكما أن هناك جانباً ثابتاً في الإنسان كنوازعه ومشاعره فكذلك الوحي السماوي لا يمكن أن تتحرك دلالته بناء على متغيرات أرضية، فالنصوص الشرعية مأثورة ولكنها ليست تراثاً، ولذلك فالمقولات التي يمكن أن تعمل على تكوين التراث كالنظرية المادية للتشكّل بناء على أن المادة أساس الفكر، لا يمكن أن تحدد الوحي بأي دلالة، فالوحي خارج إطار المادة وخارج حدود الزمان والمكان ودلالاته متعلقة بالإرادة الإلٰهية وهذا سر من أسرار الإعجاز.

وجانب آخر من جوانب دلالات الوحي؛ أن هذه الدلالات جاءت متساوقة مع الدلالات العقلية سواء تعلق ذلك بجانب الغيب أم جانب الشهادة، ولهذا فالمخاطبون الأوائل بالنص إبّان نزوله لم تُسجل عموم مخالفتهم للنص القرآني بناء على معارضته للعقل، وإنما كان التكذيب ناشئاً من معارضة الوحي للتقاليد وما عليه الأسلاف كما حكى الله ﷻ ذلك بقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۚ أَوَلَوْ كَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴿٢١﴾﴾ [لقمان: ٢١] وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ ۖ قَالُوٓا۟ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الزخرف: ٢٣، ٢٤]، فلم يعترض المخاطبون الأوائل على مخالفة الخطاب القرآني للعقل.

إن رسالة الوحي الموجهة إلى الإنسان والمتساوقة مع عقله رسالة ممتدة عبر الزمان والمكان، ومنهج الاستدلال من نصوص الوحي إنما يخضع لمعهود اللغة التي نزل بها النص، والآلية التي تنتج الدلالات الصحيحة من النصوص لا بد أن تخضع للمعايير والضوابط التي تحددها لغة النص، ويمكن اعتبار مناهج الاستدلال وآليات قراءة النصوص الشرعية التي قدمتها الأبحاث الأصولية مستعينة بذلك بالأبحاث اللغوية من أدق المناهج التي خدمت القرآن، من حيث إنتاج المعنى وفهم النص. ولذلك فإن قضية المعنى وفهم النص تعد نقطة ارتكاز في صراع المذاهب والنظريات والتي تصل أحياناً إلى درجة التعارض والانشطار كما حصل مع بعض الفرق الإسلامية، ويعود في جزء كبير منها إلى الآلية التي يتم بها فهم النص، والآلية التي يتم بها فهم النص تأتي في مرحلة سابقة على فهم النص نفسه، وهذا ينطبق على كل الاتجاهات الفكرية سواء الكلامية أو الفلسفية أو الصوفية. وطريقة فهم النصوص الشرعية في الفكر العربي المعاصر لا تشذّ عن هذا، فهي جزء من عمليات معقدة يعود في كثير منها إلى استعارة منهجيات وآليات في فهم النص ليست نابعة من المنظومة العربية التي نزل بلسانها النص القرآني.

إن طريقة فهم النص الديني في بعض مناحي الفكر العربي المعاصر يعيد نفس المرحلة التاريخية التي دخل فيها الوافد اليوناني ساحة العلوم الإسلامية، وكان يمثل ـ عند بعض المشتغلين به ـ الآلية المنهجية التي يتم من خلالها فهم

النص الشرعي، وما يحدث في بعض أبحاث الفكر المعاصر الموجه إلى النصوص الشرعية، يعيد نفس الدور الإسقاطي المنهجي لكن مع استبدال الوافد اليوناني بالمنتج الغربي في صورته الحديثة مع اختلاف المخرجات بين المرحلتين، وإن كانت تتخذ نفس الصورة الإسقاطية. ولذلك فإن ظاهرة التأويل في قراءة النص الشرعي لم تنقطع مع مرور الزمن، وإنما تختلف بناء على الآليات التي يتم بها فهم النص، حيث يتحول فيها مصطلح «التأويل» في الفكر العربي المعاصر من مصطلح إسلامي إلى مصطلح علماني مفرغ من مفاهيمه الإسلامية، معبأ بمفاهيم علمانية تحاول عدم الاعتبار لإرادة منتج النص، وتحويل دائرة الاهتمام لقارئ النص، ويأتي هذا التحول في سياق النزعة الإنسية كما في سياقها العام في الفلسفة الغربية الحديثة التي تعلي من شأن الإنسان على حساب الجانب الغيبي والتي تجعل من الميتافيزيقا أشبه بالخرافة.

أهمية الدراسة:

إن القراءة الجديدة للنصوص الشرعية والمستلهمة منهجياتها من فكر ما بعد الحداثة، أصبحت أشبه بالظاهرة في الفكر العربي المعاصر، بداية من المشاريع الثقافية الكبرى، ومروراً بالندوات والمؤتمرات والكتاب، وانتهاء بالأبحاث والمقالات الصحفية، والقنوات الأخرى كالبرامج الحوارية في المحطات التلفزيونية، إضافة إلى الإعلام الإلكتروني. والذي يساعد على رواج منهجيات التأويل الحديثة؛ امتلاك أكثر المشتغلين بتأويل النصوص كفاءة عالية في مناهج البحث وصناعة التأليف، هذا إلى جانب إلمام كثير منهم بفلسفة ما بعد الحداثة، وتقديمهم لتأويل النصوص الشرعية بوصفه نقداً من داخل الإسلام نفسه وتحت مظلة الاجتهاد، وتزداد أهمية هذه الدراسة أن المشتغلين بتأويل النصوص الشرعية يحظون بهالة إعلامية بدرجة عالية لدى المراكز العلمية من جامعات ومراكز بحث وقنوات إعلامية، وأحياناً يمثلون الصوت الإسلامي في بعض المؤتمرات والندوات المقامة في المراكز العلمية الغربية.

منهج الدراسة:

إن هذه الدراسة لن تركز بشكل أساسي على مخرجات المناهج النقدية العاملة في النصوص الشرعية، بقدر ما تركز على الآلية الفاعلة في إنتاج هذه

المخرجات، حيث إن الخلاف مع التأويل المعاصر خلاف في المقدمات قبل أن يكون خلافاً في النتاج، هذا إلى جانب وجود عدد من الدراسات التي اهتمت بمناقشة تطبيقات التأويل المعاصر مع إغفال جانب النظرية، وهذا لا يقلل من قيمتها العلمية، إلا أن الاهتمام في جانب النظرية مع أنه يمثل الجانب المهم فإنه يؤدي إلى توازن في الفكر الإسلامي المنشور الدارس لهذه النظريات التأويلية.

إن تكاثر النتاج العلماني في موضوع تأويل النصوص الشرعية لا يمكن الإحاطة به، مع أن كثيراً من مضموناته تتكرر بصور متفاوتة حسب القرب والبعد من المنهج النقدي الغربي، ولهذا فليس من أهداف الدراسة الاستقصاء بقدر ما هو التركيز على القضايا المحورية التي تمثل بنية الفكر العلماني في موضوع تأويل النصوص الشرعية وبيان منزعها الفلسفي وتتبع أصولها في الفكر الغربي، والتي تمثل منظومة كلية ووحدة منهجية متقاربة وإن تباينت في الظاهر، ولذلك فليس الغرض التكاثر بالنصوص بقدر ما هو تحليل للفكر الذي تجلَّى من خلال هذه النصوص، وهذا يفرض على المنهجية البحثية ألا تتعامل مع الفكر العلماني في هذه المسألة كأشخاص، وإنما يتم التعامل معه كفكر مُفصِح عن نفسه من خلال شخصيات فاعلة في الثقافة العربية.

إن الاستقراء والتحليل خطوة أولية للعملية النقدية المُناطة بالبحث، وهذه العملية النقدية تنصرف في جزء كبير منها إلى النقد المنهجي أكثر من المخرجات نفسها، حيث إن المناهج الحديثة المستخدمة في تأويل النصوص الشرعية ليست بالضرورة أن تكون مناهج واضحة بل قد تتحول إلى مناهج هلامية يتمازج فيها المعرفي بالأيديولوجي وتظهر فيها الازدواجية بين النظرية والتطبيق، إن هذا يفرض على الناقد مهمة صعبة من ناحية نقد الكيفية التي تشتغل بها المناهج هذا من جهة، والكشف عن التوظيف الأيديولوجي المتستر تحت غطاء المنهجية العلمية المدعاة، واستغلال التراث في بعض الأحيان وتفريغه من محتواه العلمي من جهة أخرى، فإنه ليس المهم ما يدعيه مؤول النصوص الشرعية بقدر ما يكون المهم ما يمارسه، وهذا يوقفنا إلى أي مدى ستكون الازدواجية بين النظرية والتطبيق في الخطاب التأويلي الحديث.

صعوبات الدراسة:

إن التأويل في الفكر العربي المعاصر كما هو في الفكر الغربي يعد حزمة النظريات النقدية المتداخلة، ولذلك فإن الظاهرة الحديثة للتأويل تضعنا أمام عدد من المفاهيم والمصطلحات والمدارس النقدية العاملة في مجال فهم النصوص، وعلى هذا فإن محاولة الكشف عن الخيط الرفيع الذي تنتظم فيه هذه المفاهيم المتشابكة ومحاولة تتبعها تاريخياً ومنهجياً لم يكن بالأمر السهل، هذا إلى جانب قلة الدراسات العلمية للنظرية التأويلية الحديثة الموجهة للنصوص الشرعية ـ إن لم يكن انعدامها ـ إلى جانب تفرق مادة البحث بين الكتب النادرة الوجود والمجلات والدوريات وأوراق المؤتمرات والندوات مما يمثل صعوبة في لمِّ شتاتها وقراءتها.

ومع تفرق هذا النتاج التأويلي إلا أنه يمثل كتلة ضخمة من المنجز العلمي الذي يحتاج إلى قراءات مطولة ليس لأجل فهمه واستيعابه وإن كان هذا يأتي في الدرجة الأولى، ولكن من أجل اكتشاف المسكوت عنه والتفريق بين المعرفي العلمي وبين الأيديولوجي في بنية هذا الخطاب، ومحاولة تقديم رؤية نقدية متوازنة ومحايدة بنفس الدرجة.

إجراءات الدراسة:

إن مما يهمّ التنبيه عليه أني حاولت بقدر الإمكان أن تسير هذه الدراسة بخطى أساليب البحث العلمي المعروفة، وأن تلتزم الموضوعية وأن تهتم بمناقشة الفكر بنفس أسلوبه وبنفس آلياته، وقد حرصت كل الحرص على استقاء المعلومة من مصادرها الأصلية والتعريف بالمصطلحات الفلسفية المهمة، والترجمة للأعلام بقدر المتوفر عندي من معلومات حيث إن كثيراً من الأعلام الواردة في البحث شخصيات معاصرة وعلى قيد الحياة، ولم تدخل القواميس والمعاجم إلى الآن، وحتى لا تتضخم هوامش البحث وحتى لا يكون هناك تكرار فقد أجلت التعريف بالمراجع حسب المتوفر بالنسخ التي أستخدمها إلى فهرس المراجع، واكتفيت بذكر اسم الكتاب واسم المؤلف لما يكون له دور أحياناً في الفكرة، وجعلت فصول الدراسة وأبحاثها تسير وفق الخطة التالية:

مقدمة البحث:

التمهيد:

المبحث الأول: مكانة النص الشرعي.

المطلب الأول: الاستعياب والشمول.

المطلب الثاني: العقلانية.

المطلب الثالث: إطلاقية النصوص الشرعية.

المبحث الثاني: التأويل تعريف ومسيرة مصطلح.

المطلب الأول: التأويل في اللغة.

المطلب الثاني: التأويل في كلام السلف.

المطلب الثالث: التأويل في اصطلاح المتكلمين.

المطلب الرابع: التأويل في الاستخدام الحديث.

المطلب الخامس: من النظرية إلى الظاهرة في الدراسات العقدية في الفكر العربي المعاصر.

المبحث الثالث: التأويل تاريخ ومسيرة منهج.

المطلب الأول: بدايات التأويل.

المطلب الثاني: التأويل في العقل الكلامي وثنائية العقل والنقل.

المطلب الثالث: التأويل في البرهان الفلسفي وثنائية العامة والخاصة.

المطلب الرابع: التأويل في العرفان الباطني وثنائية الظاهر والباطن.

المطلب الخامس: التأويل في العقل النهضوي وإشكالية الحضارة.

المطلب السادس: التأويل باستخدام المنهجيات الحديثة.

الباب الأول: أصول النظرية الحديثة للتأويل وأسباب ظهورها.

الفصل الأول: جذور وروافد وامتدادات نظرية التأويل الحديثة في الفكر الغربي.

المبحث الأول: جذور نظرية التأويل الحديثة في الفكر الغربي.

تمهيد.

المطلب الأول: البدايات اليونانية.

المطلب الرابع: الإسقاط المنهجي.

المطلب الخامس: التوظيف الأيديولوجي.

الخاتمة.

الفهارس.

وبعد عرض هذا التصور السريع لموضوع البحث فإنه ليس من نافلة القول أن أقول: إن هذا البحث لم يكن ليقوم لولا توفيق الله ﷻ بتذليل كثير من العقبات والصعوبات، فله الشكر والحمد والثناء على إنعامه وفضائله، وأسأله ﷻ التوفيق والسداد.

د. خالد بن عبد العزيز السيف
Kasaif@gmail.com

التمهيد

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مكانة النص الشرعي.

المبحث الثاني: التأويل تعريف ومسيرة مصطلح.

المبحث الثالث: التأويل تاريخ ومسيرة منهج.



المبحث الأول

مكانة النص الشرعي

يعد النص الشرعي بقسميه الكتاب والسنة الوثيقة الأعلى درجة في الصحة والإتقان على مستوى جميع ما نقلته البشرية من عهدها الأول، فقد تكفل الله ﷻ بحفظ القرآن وصيانته من كل نقص أو تحريف فقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]. وأصبح هذا الثبوت أمراً مقطوعاً به عند جميع المسلمين، بل حتى نقاد القرآن من المستشرقين وغيرهم لم يؤثر عنهم أنهم قالوا باختلاف القرآن الذي بأيدي الناس اليوم عن القرآن الذي كان في عهد الرسول ﷺ وأصحابه، ولهذا الحفظ والثبات في النص؛ صار دستور التشريع مع تغير الزمان والأحوال.

وما يقال عن النص القرآني من ناحية التشريع والحجية أيضاً يقال في النص النبوي فلا تقل حجيته عن حجية النص القرآني فهو وحي إلٰهي كما قال الله ﷻ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣﴾ [النجم: ٣] وقال ﷺ: «**لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته، يأتيه الأمر مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول: لا أدري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه**»[١]. ولأجل الثبات وخاصية التشريع في النص الشرعي المنزل

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب السنة باب في لزوم السنة ح(٣٩٨٩)، والترمذي في العلم =

صار من المكانة بحيث لا يضاهيه أي نص يدعي القداسة فضلاً عن أن يكون من صنيع البشر.

وفي النقاط التالية إلقاء الضوء على بعض خصائص النص الشرعي مما له علاقة بسياق البحث كاستيعاب النص وشموله ومراعاته للجانب العقلي في التشريع والأحكام والعقائد، إلى جانب تجاوز النص سياقه الذي نزل فيه ليمتد في مطلق الزمان والمكان.

المطلب الأول

الاستيعاب والشمول

الاستيعاب والشمول أبعاد أساسية في جوهرية النص الشرعي، فالنصوص الشرعية في مقرراتها لم تقتصر على بعد واحد من حاجيات الإنسان أو المجتمع، وإنما غطت النصوص جميع المتطلبات الإنسانية سواء ما كان منها على الصعيد الديني أو على الصعيد الدنيوي، وإن كان الهدف الأساس من هذه النصوص تغذية الجانب الأخروي في حياة الإنسان وإخراج الناس من الظلمات إلى النور، كما قال تعالى: ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ①﴾ [إبراهيم: ١].

ولأجل استيعاب النص الشرعي وشموله؛ فإن القرآن وصحيح السنة وافيان بكل شيء، وفيهما الهدى والنور وليس يصلح شيء للبشرية إلا وقد أودع فيهما كما قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩] وقال النبي ﷺ: «**وأيم الله لقد تركتكم على مثل البيضاء ليلها ونهارها سواء**»[١]. ومن هذا الشمول في النص الشرعي فقد أكرم الله هذه الأمة بإكمال دينها وجعل ذلك نعمة منه وفضلاً فقال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ﴾ [المائدة: ٣].

= باب ما نهي عنه أن يقال عند حديث الرسول ﷺ ح(٢٥٨٨)، وابن ماجه في المقدمة باب تعظيم حديث الرسول ﷺ والتغليظ على من عارضه ح(١٢)، وأحمد في المسند ١٣١/٤، وصححه الحاكم في المستدرك ١/ ١٩٠.

(١) أخرجه ابن ماجه في المقدمة باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين ح(٣٤).

وقد قارن الكمال التشريعي في النصوص الشرعية وشمولها؛ الكمال في الجانب المادي والحياتي من حياة الإنسان والمجتمع، فقد بين النبي ﷺ الهدي الأفضل للأمة في كافة الأمور حتى قال أحد اليهود لسلمان الفارسي رضي الله عنه: «قد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة[1]، قال: أجل، لقد نهانا أن نستقبل القبلة لغائط أو بول، أو أن نستنجي باليمين، أو أن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار، أو أن نستنجي برجيع أو بعظم»[2].

وهذا الاستيعاب والشمول في نصوص الوحي ليس خاصاً بالوقائع التي حدثت وانقضت، أو التي كانت في زمن النبي ﷺ وأصحابه، فبُنْيَةُ النص الشرعي وأسلوبه قادر على استيعاب جميع القضايا والحوادث المستجدة التي قد تستجد في حياة البشر، فهو نص مفتوح يسع ويشمل ما تستحدثه البشرية من نظم وعادات، وكل ما اشتملت عليه نصوص الكتاب والسنة من كليات وجزئيات ومقاصد عامة؛ فهي مستقرة ودائمة وغير قابلة للتبديل ولا للتغيير، فما أحل الله في كتابه وسنة نبيه فهو حلال إلى يوم القيامة، وما حرم الله في كتابه وسنة نبيه فهو حرام إلى يوم القيامة.

وقد أشار الشاطبي[3] إلى هذا المعنى عند حديثه عن أوصاف الشريعة فقال: «الثبوت من غير زوال، فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخاً، لا تخصيصاً لعمومها، ولا تقييداً لإطلاقها، ولا رفعاً لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال، بل ما أثبت سبباً فهو سبب أبداً لا يرتفع، وما كان شرطاً فهو أبداً شرط، وما كان واجباً فهو واجب أبداً، أو مندوباً فمندوب، وهكذا جميع الأحكام، فلا زوال لها ولا تبديل، ولو فرض بقاء التكليف إلى

---

(١) الخراءة: الخرَاءة بالكسر والمد: التَّخَلي والقُعود للحَاجة، انظر: النهاية في غريب الحديث ٢/ ١٧، شرح صحيح مسلم، النووي ٣/ ١٩٧.

(٢) أخرجه مسلم في الطهارة باب الاستطابة ح(٣٨٥).

(٣) إبراهيم بن موسى بن محمد أبو إسحاق اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، مجتهد بارع من أئمة المالكية أشتهر بأصول الفقه وخصوصاً في مباحث مقاصد الشرعية ويعد كتابه «الموافقات في أصول الشريعة» من أعمق كتب أصول الفقه وتوفي عام ٧٩٠هـ. انظر: الأعلام ١/ ٧٥.

غير نهاية لكانت أحكامها كذلك»[١]. ويؤكد الشاطبي في معرض حديثه عن عصمة الشريعة عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾﴾ [الحج: ٥٢] حيث يقول: «أخبر الله أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يخالطها غيرها ولا يداخلها التغيير ولا التبديل، والسنة وإن لم تذكر فإنها مبينة له ودائرة حوله، فهي منه، وإليه ترجع في معانيها، فكل واحد من الكتاب والسنة يعضد بعضه بعضاً ويشد بعضه بعضاً»[٢].

فجميع الأصول والأحكام والمفاهيم والقيم التي جاءت بها النصوص - في الكتاب والسنة - لا تقبل التغير أو التطور في ذاتها فهي ثابتة مع شمولها. وأساليب النص الشرعي عززت هذه الشمولية سواء بالخطاب الاستفتاحي كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ﴾.. أو ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾.. في كثير من الآيات، أو استخدام صيغ العموم وهي كثيرة في اللغة كالنكرة في سياق النفي، أو النهي، أو الشرط، أو الاستفهام، والقرآن مليء بهذا النوع من الصيغ الدالة على الشمول[٣].

المطلب الثاني

العقلانية

إن النصوص الشرعية التي جاء بها الأنبياء عموماً هي مع العقل وليست ضده، فقد جاء الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بخطاب العقل ضد خطاب الجهل والتقليد والخرافة الذي تمسك به خصوم الأنبياء من زمن الرسالات الأول، وما كانت الدائرة لتُحسم في النهاية إلا لصالح خطاب العقل، حيث يتوارى الجهل دون مقاومة، وفي القرآن الكريم نماذج من صراعات العقلانية مع قوى الجهل والتي ركز فيها النص على إثارة التفكير والتعقل والتدبر فمن ذلك قوله تعالى:

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ١/٧٩، ٨٠.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ٢/٥٨.

(٣) انظر: القواعد الحسان لتفسير القرآن، عبد الرحمٰن السعدي، ص١٣، ٢٦، وانظر أيضاً: القاعدة السابعة والأربعين والقاعدة السبعين في بيان كيفية شمول النصوص القرآنية.

﴿وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٣] وقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْأَيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢١٩] وقوله تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْأَيَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: ٦٥] وقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾﴾ [ص: ٢٩] فهذه الآيات تكشف لنا مقصداً من مقاصد النص الشرعي وهو إيقاظ العقلانية الكامنة في النفوس من سباتها وتخليصها من تبعية التقليد وتعطيل الأذهان والرضا بما عليه الآباء والأجداد.

وعلى كثرة النصوص الدينية التي تدعي القداسة فإنه لا يوجد نص ديني قائم على احترام العقل وترسيخ أصوله كالنص الشرعي الإسلامي، فهو موجه إلى العقل أصالة، ولا يمكن أن يتناقض مع العقل الذي هو موجه إليه، ولذلك عُلقت التكاليف بالعقل فجعل الشارع من شرط التكليف وجود العقل، فالمجنون غير مكلف كما جاء في الحديث: «**رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الطفل حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يبرأ أو يعقل**»(١) وجاءت الشريعة بحفظه وجعلته من الضرورات الخمس التي جاء الإسلام بحفظها(٢)، وليس غريباً أن يُحرَّم كل ما يخل بالعقل أو يضعِف إدراكه كالخمر وما شابهها، ليبقى العقل مختصاً بوظيفته الأساسية.

ولأجل هذه العقلانية في هذه النصوص الشرعية فقد جاءت هذه النصوص الشرعية متضمنة أوجه الحكمة ومرامي الأسباب في كثير من أحكامها(٣)، وفي هذا دفع لعقلانية النصوص في أفهام متلقيها سواء كان هذا المتلقي متأخراً أو حتى في الصدر الأول من عمر الرسالة.

ولذلك فالنصوص الشرعية لا يمكن أن تخالف الأدلة العقلية الصحيحة

---

(١) رواه أبو داود في الحدود باب المجنون يسرق أو يصيب حداً ح(٤٣٩٨)، والترمذي في كتاب الحدوُد باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد ح(١٤٢٣)، وابن ماجه في كتاب الطلاق باب طلاق المعتوه والصغير والنائم ح(٢٠٤١)، وأحمد في المسند ١/ ١٤٠، وصححه ابن حبان ٢/ ٣٥٥.

(٢) يقول الشاطبي: «الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال» الموافقات ٣/ ٤٦، ٤٧.

(٣) انظر بعض هذه الأوجه على سبيل المثال في كتاب: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن القيم ١/ ٩٩، ١٠٢.

بحال وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية: «واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما علم أهل الحق صحته، وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة، وليس في ذلك ـ ولله الحمد ـ دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل لم يقدح فيه العقل»[١].

ومع هذه الموائمة بين النص والعقل؛ فإن النص الشرعي تضمن في كثير من آياته وأحاديثه بعض الحقائق العلمية سواء ما تعلق منها بخلق الإنسان من الناحية البيولوجية، أو في الكون من النواحي الفيزيائية؛ ومع ذلك فإن النص لم يصادم حقيقة علمية ثابتة مع تقدم العلم ووسائل التقنية المختلفة.

وأما معارضة النص الشرعي بالعقل كما عليه الخطاب العلماني فذلك راجع إما إلى تهافت الدليل العقلي المزعوم، وإما إلى عدم إدراك وفهم لعموم النصوص الشرعية ـ وهذا هو الغالب ـ والتي كان من المفترض أن تؤخذ بعمومها، ولذلك فإن عقلانية كثير من أحكام النصوص الشرعية تخفى على مدَّعي العقلانية وإن ادعوها، فإن العبرة بما يمارسه المثقف في خطابه ويعمل به لا بما يدعيه.

المطلب الثالث

إطلاقية النصوص الشرعية

إن مما يعزز العقلانية في النص الشرعي مراعاة الشارع الحكيم في تشريعاته مصالح الإنسان سواء على الصعيد الديني أو الدنيوي حيث لم تقتصر النصوص على بعد واحد من جوانب الإنسان، ولذلك كان التعبير بالرحمة في المقصد من التشريع أبلغ في دلالته من أي تعبير آخر فقد قال الله ﷻ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ۝١٠٧﴾ [الأنبياء: ١٠٧] فكل ما جاءت به النصوص فهو يحقق المصلحة والرحمة بشكل مطلق لجميع من يدخل في مسمى العالمين، خاصة بعد انقطاع الوحي بعد وفاة الرسول ﷺ والذي أخذ فيه النص الشرعي صورته النهائية الثابتة وأمر الله سبحانه بالاعتصام به حيث قال سبحانه: ﴿وَكَيْفَ

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ١/ ١٩٤.

تَكْفُرُونَ وَأَنتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُۥ ۗ وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٠١﴾﴾ [آل عمران: ١٠١]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾﴾ [المائدة: ١٥، ١٦]. وعلق ابن كثير على هذه الآية بقوله: «أي: طرق النجاة والسلامة ومناهج الاستقامة. ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم: أي ينجيهم من المهالك ويوضح لهم أبين المسالك فيصرف عنهم المحذور ويحصل لهم أحب الأمور وينفي عنهم الضلالة ويرشدهم إلى أقوم حالة»[١]، وقال ابن الجوزي: «فأما الكتاب المبين فهو القرآن»[٢].

والهدى هنا عام في كل متبع للنصوص الشرعية، ولذلك فهذه النصوص بتجاوزها للزمان والمكان فقد تكفل الله لها بالحفظ والإتقان بمعناه الشمولي، فقد قال الله ﷻ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحجر: ٩]، وقال تعالى عن القرآن أيضاً: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: ٤٢]، والحفظ والإحكام والتفصيل يشمل الآيات ألفاظاً ومعاني[٣].

ولما كان الإنسان هو محور النصوص الشرعية وهو المخاطب الفعلي بها كما قال الله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴿١٧٤﴾﴾ [النساء: ١٧٤]، ولما كان الإنسان بخلقه وبفطرته ونوازعه لا يتغير، فكذلك النص المخاطب به الإنسان لا يتغير ولا يتبدل فحيثما وجد الإنسان في أي زمان وفي أي مكان فثم النص تسري أحكامه عليه، وهذا الثبوت في النص راجع إلى كون مُصدر النص علم بحكمته هذا الجانب الثابت من الإنسان فجاء النص كذلك في سريانه على هذا الثبوت، ولذلك فالنص الشرعي يتعالى على مقولة

(١) تفسير ابن كثير ٢/ ٤٨.

(٢) زاد المسير، ابن الجوزي ٢/ ٣١٩.

(٣) انظر: تفسير الطبري ٦/ ٦٢٠، تفسير ابن كثير١/ ٩١.

الزمان والمكان ولا ينتظم في فلكهما، فإعمال النص بالنسبة للعصر المدني المبكر أو إعماله في العصر الحديث المعقّد سيان، فالنصوص متعلقة بالإنسان حيث خلقه الله، والأحكام التشريعية تتجاوز التاريخية[١] المؤسَّسة على أسباب النزول إلا ما جاءت الأدلة بقصرها على سببها وإلا فالعبرة بالعموم.

وأما تغير الفتوى في الوقائع التي يظن أنها متشابهة، فإن التغير الحاصل ليس لتغير الزمان أو المكان وإنما لتغير مقومات الوقائع، والتي تبدو فيها كوقائع جديدة تحتاج إلى اجتهاد جديد، وأما دلالات النصوص فثابتة وتغير الفتوى في هذه الحال هو من باب تحقيق المناط[٢]، ولذلك يُعبر بتغير الفتوى ولا يُعبر بتغير الحكم، فالحكم راجع إلى النص والنص ثابت.

ولخاصية الإطلاقية في النصوص الشرعية فتجاوزها للبعد التاريخي أو البعد المكاني عام في العقائد والأحكام، ولذلك فالنصوص قد اعتمدت في صياغتها على تجاوز الصبغة التاريخية للنص ونزعت إلى الإطلاق.

فالعموميات في النص الشرعي من أهم أدوات الإطلاقية في النصوص وتجاوز التاريخية، وأما إعمال التاريخية بتدخّل المصلحة أو اجتهادات العقل فهذا مع أن فيه تجاوزاً لحق المشرّع إلا أن المغالطة متحققة فيه من حيث إن العقل لا يستقل بإدراك المصالح والمفاسد، وليس لأحد حق النسخ أو التبديل

---

(١) النظرية التاريخية بمفهومها العام: هي النظرية الشاملة التي تنطلق من أن الحقيقة تتطور بتطور التاريخ، والتي تنظر إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان، وبالتالي لا يكون هناك مجال للحديث عن أي معرفة إلا بالنسبة إلى الإنسان من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية، فالإنسان هو الكائن الواعي التاريخي الوحيد. انظر: موسوعة لالاند الفلسفية ٥٦١/٢، المعجم الفلسفي، جميل صليبا ٢٢٩/١، المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص١٦٢. وسيأتي دراسة مفصلة لهذه النظرية في ص٢٢٢ من البحث.

(٢) تحقيق المناط هو: «أن يقع الاتفاق على تعليق الحكم على علة أو وصف بنص أو إجماع أو استنباط، فيجتهد المجتهد في وجودها في صورة النزاع، وسمي تحقيق المناط؛ لأن المناط هو الوصف، عُلم أنه مناط وبقي النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة» انظر: الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي ٣٠٢/٣، إرشاد الفحول، الشوكاني ٩٢٠/٢. ويكثر التمثيل لتاريخية النصوص وتغير الأحكام من قبل الخطاب العلماني باجتهادات عمر في منع المؤلفة قلوبهم من الصدقة وإيقاف حد السرقة في عام الرمادة وغيرها، وسيأتي تفصيل لذلك في نظرية المقاصد في ص٢٨٥، ٢٩٢ من البحث.

إلا للمشرع، أما المجتهد فليس له أن يبني حكماً إلا على مستند نصي من أصول الدين، وقد مرت على الصحابة ﷺ حوادث متعددة والتاريخية متحققة في زمنهم، إلا أنهم لم يتجاوزوا النصوص ويُعملوا فيها التاريخية، لتحققهم من أن إعمال التاريخية في النصوص دلالة صريحة إلى تبديل الشريعة، وأما ما اشتهر من مقولة «تغير الأحكام بتغير الزمان» فلا أصل لها في كلام سلف الأمة وسيأتي بيان ذلك في موضعه إن شاء الله[١].

(١) سيأتي الكلام على هذه المقولة مفصلاً في نظرية المقاصد في ص٢٨٥ من البحث إن شاء الله.

المبحث الثاني

التأويل تعريف ومسيرة مصطلح

لا بد ونحن في بداية هذا البحث والتي تدور فصوله على مصطلح التأويل من الوقوف حول كلمة «تأويل» وتتبع هذه الكلمة في مراحل تطور دلالتها بداية من كونها كلمة لا تحمل دلالات اصطلاحية، إلى كلمة اصطلاحية ذات بعد معرفي لها استعمالاتها الخاصة سواءً استندت إلى أصل لغوي أو لم تستند، ولكن قبل ذكر دلالات مصطلح التأويل في المدارس الفكرية المتنوعة لا بد من بيان المعنى اللغوي لكلمة «تأويل».

المطلب الأول

التأويل في اللغة

جاءت كلمة «التأويل» في المعاجم اللغوية تحمل معاني متقاربة، فقد قال أبو عبيدة[1]: «التأويل: التفسير والمرجع والمصير، قال الأعشى:

(١) أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي، مولاهم البصري ولد في عام ١١٠هـ أخذ العلم عن هشام بن عروة، ورؤبة بن العجاج، وأبي عمرو بن العلاء وغيرهم، وحدث عنه جماعة =

علـى أنـهـا كـانـت تـأول حـبـهـا تأول ربعي السقاب فأصحبا[١]

قوله: تأول حبها: تفسيره ومرجعه»[٢].

قال الأزهري[٣]: «آل يؤول؛ أي: رجع وعاد.. أُلت الشيء جمعته وأصلحته، فكأن التأويل جمع معان مشكلة بلفظ واضح لا إشكال فيه»[٤].

وقال الجوهري[٥]: «التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء، قد أولته وتأولته تأولاً بمعنى»[٦].

وقال ابن فارس[٧]: «آل يؤول أَوْلاً: رجع. وآل العسل وغيره إذا خثر.. والتأويل هو انتهاء الشيء ومصيره وعاقبته وآخره»[٨].

= منهم علي بن المديني، وأبو عبيد القاسم بن سلام، اشتهر بالنحو وبعلوم العربية وبأيام الناس وقد رمي برأي الخوارج وتوفي عام ٢٣٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٩/ ٤٤٥، الأعلام ٧/ ٢٧٢.

(١) ديوان الأعشى ص٨٨. أي أن حبها كان صغيراً في قلبه، فلم يزل يشب حتى صار كبيراً كهذا السقب، أي ولد الناقة، لم يزل يشب حتى كبر وصار له ولد يصحبه.

(٢) مجاز القرآن لأبي عبيدة ١/ ٨٦، ٨٧.

(٣) أبو منصور محمد بن أحمد الهرويّ، الملقب بالأزهري نسبة إلى جده الأزهر ولد في هراة في خرسان عام ٢٨٢هـ، ثم انتقل إلى بغداد، سمع من أكابر علماء اللغة حتى برع في علوم العربية، وقع في أسر القرامطة مدة وتوفي عام ٣٧٠هـ ويعد كتابه «تهذيب اللغة» من أشهر كتب اللغة. انظر: سير أعلام النبلاء ١٦/ ٣١٥.

(٤) تهذيب اللغة للأزهري ١٥/ ٣٢٩.

(٥) أبو نصر إسماعيل بن حماد ويلقّب بالجوهري نسبة إلى بيع الجوهر، ولد بحدود عام ٣٢٥هـ ورحل عدة رحالات في طلب العلم وسمع من أبي سعيد السيرافي النحوي وأبي على الفارسي وغيرهم من أكابر العربية والنحو واشتهر الجوهري بعلوم العربية والنحو والتصريف والعروض، وتوفي عام ٣٩٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٧/ ٨٠، الأعلام ١/ ٣١٣.

(٦) الصحاح للجوهري ٥/ ٣١٣.

(٧) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي ولد عام ٣٢٩هـ أصله من قزوين، وأقام مدة في همدان، ثم انتقل إلى الري، إمام في اللغة والأدب. قرأ عليه بديع الهمذاني والصاحب بن عباد وغيرهما من أعيان البيان. وقد توفي عام ٣٩٥هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٧/ ١٠٣.

(٨) مقاييس اللغة ١/ ١٥٩، ١٦٠.

وقال الراغب[١]: «التأويل من الأول؛ أي الرجوع إلى الأصل، ومنه الموئل للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المراد منه علماً كان أو فعلاً»[٢].

وبالنظر إلى عموم كلام اللغويين يتبين أن التأويل في اللغة يرجع إلى معنيين وهما:

الأول: التفسير والبيان.

والثاني: المرجع والمصير والعاقبة.

ما سبق من معاني التأويل قرره علماء اللغة المتقدمون، والملاحظ عليهم في بيان المعنى اللغوي؛ التركيز على استعمال العرب، وعند النظر إلى المعاجم اللغوية المتأخرة؛ فإن الملاحظ أنها نقلت ما جاءت به المعاجم المتقدمة من معانٍ وزادت عليها معان أخرى.

فقد قال ابن منظور[٣]: «الأول: الرجوع، آل الشيء يؤول أَوْلاً ومآلاً: رجع، وأوَّل إليه الشيء: رجَعَه، وأولت عن الشيء: ارتددت.

وأول الكلام وتأوله: دبره وقدره، وأوَّله وتأوله: فسره»[٤].

ونقل ابن منظور عن الليث قوله: التأوّل والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه[٥]. وزاد على ما تقدم بقوله: «قال ابن الأثير[٦]: هو من آل الشيء يؤول إلى كذا؛ أي رجع وصار إليه، والمراد

---

(١) الحسين بن محمد بن المفضل الأصبهاني المشهور بالراغب لغوي وأديب سكن بغداد، واختُلف في سنه وفاته ولعل أشهرها أنه توفي عام ٥٠٣هـ، من أشهر مؤلفاته «المفردات». انظر: سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٢٠، الأعلام٢/ ٢٥٥.

(٢) المفردات للراغب الأصفهاني ص٤٠.

(٣) محمد بن مكرم الأنصاري ابن منظور الإفريقي من نسل رويفع بن ثابت الأنصاري، ولد في طرابلس وقيل: في طرابلس الغرب وقيل: في تونس عام ٦٣٠هـ. كان عالماً في الفقه واللغة، خدم في ديوان الإنشاء بالقاهرة ثم ولي القضاء في طرابلس. أشهر أعماله وأكبرها هو لسان العرب، وتوفي في مصر عام ٧١١هـ. انظر: الأعلام ٧/ ١٠٨.

(٤) لسان العرب، ابن منظور ١١/ ٣٣، ٣٢ مادة «أَوَلَ».

(٥) انظر: لسان العرب، ابن منظور ١١/ ٣٢، ٣٣.

(٦) أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن الأثير ولد عام ٥٤٤هـ وهو صاحب «جامع الأصول» و«غريب الحديث» اعتنى بالحديث وروى كثير من كتب الحديث =

بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ»[١].

أما الزبيدي[٢] في تاج العروس فأورد ما ورد في المعاجم القديمة بقوله: «التأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقيل: هو التفسير؛ وهو شرح ما جاء مجملاً من القصص في الكتاب الكريم، وتقريب ما تدل عليه ألفاظه الغريبة، وتبيين الأمور التي أنزلت بسببها الآي. وأما التأويل: فهو تبيين معنى المتشابه، والمتشابه: هو ما لم يقطع بفحواه من غير تردد فيه وهو النص. وقال الراغب: التأويل: رد الشيء إلى الغاية المرادة منه؛ قولاً كان أو فعلاً»[٣].

وزاد صاحب تاج العروس على ذلك، فأورد عن جمع الجوامع ـ للسبكي[٤] ـ قوله: «هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فإن حمل لدليل فصحيح أو لما يظن دليلاً ففاسد أو لا لشيء فلعب لا تأويل. قال ابن الكمال: التأويل: صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله إذا كان المُحتمل الذي تصرف إليه موافقاً للكتاب والسنة»[٥].

وعند المقارنة بين المعاجم اللغوية المتقدمة والمعاجم اللغوية المتأخرة يتبين أن المعاجم المتأخرة أضافت معنى لم يكن موجوداً في المعاجم المتقدمة وهو ما يعرف بالتعريف الاصطلاحي للتأويل، ولم ينقلوه عن أصحاب اللغة،

= مسندة، أصيب في آخر عمره بالفالج في أطرافه، وعجز عن الكتابة، ولزم داره، وأنشأ رباطاً في قرية وقف عليه أملاكه، وتوفي عام ٦٠٦هـ. انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان ٤/ ١٤١، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي ٥/ ٣٦٦.

(١) لسان العرب، ابن منظور ١١/ ٣٣.

(٢) محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي ولد سنة ١١٤٥هـ، أصله من العراق ومولده بالهند ومنشؤه في زبيد باليمن، ويعد الزبيدي عالم باللغة والحديث والرجال والأنساب ومن كبار المصنفين، زار عدداً من المدن وكاتبه عدد من الملوك، وقد توفي في مصر عام ١٢٠٥هـ. انظر: الأعلام ٧/ ٧٠.

(٣) انظر: تاج العروس، الزبيدي ٢٨/ ٣٢، ٣٣.

(٤) عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي ولد في القاهرة عام ٧٢٧هـ، ورحل إلى الشام مع والده وتلقى من علمائها واشتغل بالتدريس والتأليف والقضاء وكان بارعاً بالأصول وعلوم العربية، وحصلت له كثير من المحن في مصر والشام، وتوفي عام ٧٧١هـ. انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبه ٣/ ١٠٥، الأعلام ٤/ ١٨٤.

(٥) تاج العروس، الزبيدي ٢٨/ ٣٣.

وإنما نقلوه عن علماء ليسوا من أهل اللغة كابن الأثير والسبكي، والملاحظ في السياق الذي ورد به المعنى المضاف لمصطلح التأويل في المعاجم المتأخرة أنه خلا من الشواهد وكلام العرب، بخلاف ما نقلوه في سياق المعنى المتقدم من الإكثار من الشواهد والأمثلة تدعيماً لدلالته، وهذا التغير في دلالة الكلمة يُفسِّر حركة التحول في دلالة مصطلح التأويل، حيث إن شيوع المعنى الاصطلاحي المتأخر في الدوائر العلمية جعل هذا المعنى يتسرب إلى المعاجم اللغوية وإن لم يكن هو استعمال العرب الأوائل لمدلول هذه الكلمة.

وهذا الاختلاف في دلالة مصطلح التأويل بين المعاجم المتقدمة والمعاجم المتأخرة يفرض وجوب التدقيق في دلالة المصطلحات وخصوصاً داخل الموسوعات اللغوية التي تسرب إليها بعض المعاني الاصطلاحية الحادثة في سياق المعاني اللغوية، وأنه ليس كل ما ورد في المعاجم اللغوية يعبر عن الدلالة اللغوية كما هي في منطوق العرب.

المطلب الثاني

التأويل في كلام السلف

ما سبق بيانه من معنى التأويل في اللغة كما هو في استخدام العرب؛ كان هو معنى التأويل في كلام السلف، ويقرر ابن تيمية ذلك بقوله: «وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان:

أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً، وهذا هو ـ والله أعلم ـ الذي عناه مجاهد: أن العلماء يعلمون تأويله، ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك، ومراده التفسير.

والمعنى الثاني في لفظ السلف: هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به»[١].

(١) الإكليل في المتشابه والتأويل «ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» ١٣/ ٢٨٨، ٢٨٩.

وشواهد المعنى الأول في كلام السلف كثيرة فمن ذلك:

١ ـ ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ﴾.. [يوسف: ٣٦]. أي: بتفسيره كما ذكره ابن كثير(١).

٢ ـ دعاء النبي ﷺ لابن عباس: «**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**»(٢)؛ أي: التفسير كما ذكره الزركشي(٣).

٣ ـ قول جابر رضي الله عنه في سياقه لحجة الوداع: «ورسول الله ﷺ بين أظهرنا، عليه ينزل القرآن، وهو يعرف تأويله، وما عمل به من شيء عملنا به»(٤).
قال ابن القيم في معنى هذا الحديث: «فعلمه بتأويله هو علمه بتفسيره وما يدل عليه، وعمله به هو تأويل ما أمر به ونهى عنه»(٥).

وأما شواهد المعنى الثاني من كلام السلف فمنها:

١ ـ قول عائشة رضي الله عنها: كان النبي ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: «**سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي**» يتأول القرآن(٦).

قال الحافظ ابن حجر: «يتأول القرآن؛ أي يفعل ما أمر به فيه»(٧) ويقصد بذلك ما جاء في سورة النصر في قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًۢا ۝٣﴾ [النصر: ٣]. فتأويل الطلب فعل ما أمر به، ومعنى التأويل هنا الإتيان بالفعل المطلوب.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣]. قال ابن جرير الطبري: يوم القيامة

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير ٢/ ٩، ١٠.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند ١/ ١٦٦ ح(١٣٧٩) وعلق عليه شعيب الأرناؤوط بقوله: إسناده قوي على شرط مسلم، وصححه الحاكم في المستدرك ٣/ ٦١٥، وابن حبان ١٥/ ٥٣١.

(٣) انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي ٢/ ١٦١.

(٤) أخرجه مسلم في الحج باب حجة النبي ﷺ ح(١٢١٨).

(٥) الصواعق المرسلة، ابن القيم ١/ ١٨١

(٦) أخرجه البخاري في الأذان باب التسبيح والدعاء في السجود ح(٨١٧)، ومسلم في الصلاة باب ما يقال في الركوع والسجود ح(٤٨٤).

(٧) فتح الباري، ابن حجر ٢/ ٢٩٩.

فإنه سيأتي ما يؤول إليه أمرهم من عقاب[١]، وهذا هو تأويل الخبر حيث إن تأويل الخبر وقوع ما أخبر به.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَٰيَ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّٗاۖ﴾ [يوسف: ١٠٠]. قال ابن جرير الطبري: يقول جل ثناؤه: قال يوسف لأبيه: يا أبت هذا السجود الذي سجدت أنت وأمي وإخوتي لي تأويل رؤياي من قبل، يقول: ما آلت إليه رؤياي التي كنت رأيتها وهي رؤياه التي كان رآها قبل صنيع إخوته به ما صنعوا، يقول: قد حققها ربي لمجيء تأويلها على الصحة[٢].

فتبين مما سبق أن استعمال السلف لمصطلح التأويل موافق لما جاءت به اللغة، وهو التفسير أو العاقبة والمرجع.

المطلب الثالث

التأويل في اصطلاح المتكلمين

إذا كان استخدام السلف لمصطلح التأويل مواقفاً لمعناه اللغوي فإن استخدام المتكلمين لمدلول مصطلح التأويل لم يكن معروفاً في استخدام العرب له، وأصبح هذا المعنى المتداول من الشهرة بمكان أن تسلل إلى المعاجم اللغوية المتأخرة وإن لم يكن هو استخدام العرب له ـ كما سبق ـ ونتيجة لذلك فقد استخدم المتأخرون من المتكلمين مصطلح التأويل استخداماً يختلف عن استعمال السلف له، ومن تعاريف المتأخرين للتأويل:

قول الماتريدي: «التأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع»[٣]. وقريب من قول الماتريدي قول الغزالي حيث يقول: «التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر»[٤]. وأما ابن حزم فيعبر عن معنى التأويل بقوله: «والتأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر»[٥]. ويعبر الآمدي أيضاً عن معنى التأويل

---

(١) انظر: تفسير ابن جرير الطبري ٥/ ٥١١.
(٢) انظر: تفسير ابن جرير الطبري ٧/ ٣٠١، وانظر: تفسير ابن كثير ٢/ ٦٤٤.
(٣) تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي ١/ ٢٤.
(٤) المستصفى، الغزالي ٣/ ٨٨.
(٥) الإحكام لابن حزم ١/ ٤٢.

بقوله: «التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له»[١].

والمعنى على تلك المفاهيم الكلامية لمصطلح التأويل لم يكن معروفاً عند السلف بل ولم يذكر في كتب اللغة المتقدمة، وهو اصطلاح اصطلح عليه المتأخرون لرد ما جاء في الكتاب والسنة مما يخالف العقل الكلامي.

وعند مقارنة دلالة مصطلح التأويل بين الاستخدام السلفي له والاستخدام الكلامي يتبين أن دلالة مصطلح التأويل مرت بمرحلتين:

المرحلة الأولى: حمل المصطلح فيها دلالته اللغوية الأصلية.

المرحلة الثانية: حمل المصطلح فيها دلالته الاصطلاحية الحادثة.

وهذا التطور الدلالي في المصطلح راجع إلى الخلافات العقدية التي بدأت مع نشوء الفرق الإسلامية والتي بدأت مواقفها من النص تأخذ منحى مغايراً عما كانت عليه في القرون الثلاثة المفضلة.

المطلب الرابع

التأويل في الاستخدام الحديث

بما أن دلالة مصطلح التأويل في الاستخدام التراثي قد خضعت لمجموعة من القواعد والمعايير التي ساعدت بدورها في تشكيل دلالته على اختلاف في استخدامه بين الاتجاه السلفي والاتجاه الكلامي؛ فإن مصطلح التأويل في الاستخدام الحديث هو بدوره أخذ في التطور الدلالي أيضاً، فلم يكن بالصرامة الدلالية التي يتمتع بها سابقاً، بل تحول التأويل من كونه مصطلحاً متداولاً في مباحث النصوص الدينية إلى علم يبحث في آليات الفهم، بعد أن تعدى مرحلة النصوص الدينية ليصبح علماً مستقلاً بذاته يبحث في كيفية الفهم سواء في النصوص الدينية أو الحقول الإنسانية كالتاريخ والفلسفة والنقد الأدبي والإنثربولوجي[٢] وغيرها.

---

(١) الإحكام للآمدي ٣/٥٣.

(٢) الإنثربولوجيا بالمعنى الفلسفي هي الفرع الذي يهتم بعلم الإنسان وجعله محور البحث الفلسفي فيما يتعلّق به من جوانب فكريّة ومعرفيّة وجوانب عمليّة أو نفسية. =

ولتطور مدلول مصطلح التأويل في المفهوم الحديث تحول هذا المدلول إلى نظرية عامة في الفهم، واستخدمت هذه النظرية في الغرب تحت مصطلح «الهرمنيوطيقا» للدلالة على نظرية التأويل والتي تعني: «المبحث الخاص بدراسة عمليات الفهم وبخاصة فيما يتعلق بتأويل النصوص»[١]. ويعرف الفيلسوف الفرنسي بول ريكور[٢] الهرمنيوطيقا ـ وهو من المتأخرين الذين اشتغلوا بدراسة هذه النظرية ـ بأنها: «نشاط فكري يقوم على أساس تفكيك[٣] رموز المعنى المختفي في المعنى الظاهر والكشف عن مستوى الدلالات الضمنية في الدلالات اللفظية»[٤]. والملاحظ في دلالة نظرية التأويل الحديثة ـ كما سيأتي تفصيله أكثر ـ أنه لا يوجد ما يمكن أن تنتظم فيه هذه النظرية من قواعد ثابتة ولا أطر علمية؛ إلا الكشف عن المعاني والدلالات المستترة في خبايا النص، ومما يزيد الأمر

= انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ١/ ٢٣٠، موسوعة لالاند الفلسفية ١/ ٧٤، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية ص٢٤. وانظر أيضاً: الإنثربولوجيا بحوث ودراسات تطبيقية ص١٥.

(١) فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر ص١٢، وانظر: الهرمنيوطيقا عند جادامر ص٧، دليل الناقد الأدبي ص٨٨.

(٢) جان بول غوستاف ريكور فليسوف فرنسي ولد عام ١٩١٣م لعائلة بروتستانتية، أسر في الحرب العالمية الثانية وبقي طوال مدة الحرب في السجن حصل على الدكتوراه عام ١٩٥٠م، درّس في عدة جامعات فرنسية وأمريكية مشهورة، وترجمت كثير من أعماله إلى كثير من اللغات الحية وحصل على جوائز عديدة، اتسمت أبحاثه بالنزعة التأويلية الحديثة. انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني إيلي ألفا ١/ ٤٢٥، صراع التأويلات، بول ريكور، صفحة الغلاف.

(٣) التفكيك مصطلح فلسفي أطلقه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا وهو بمجمله عملية مزدوجة تسعى إلى دراسة النص (مهما كان) دراسة تقليدية أولاً لإثبات معانيه الصحيحة، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معان تتناقض مع ما يصرح به، وتهدف هذه القراءة التقويضية من ذلك إلى إيجاد شرخ بين ما يصرح به النص وما يخفيه، وبين ما يقوله النص صراحة وبين ما يقوله من غير تصريح أو يسكت عنه. انظر: دليل الناقد الأدبي ص١٠٨، ١٠٧، وهذا المفهوم هو الذي يستعمله علي حرب في غالب كتبه وهو من أكثر المثقفين تداولاً لهذا المعنى، انظر: الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، علي حرب ص٢١، ٢٢.

(٤) انظر: نيتشه هيدجر وآخرون الهرمنيوطيقا المعاصرة ص١٢٤، نقلاً عن الهرمنيوطيقا وعلم التفسير، محمد بهرامي، مجلة الحياة الطيبة العدد ٨، ص٣٧.

غموضاً في هذه النظرية أنه لا توجد مدرسة تأويلية معينة كما سيأتي بيانه لاحقاً[١]، ولا منهج تأويلي واضح ومحدد المعالم، ولا قواعد خاصة منظّمة لسير هذه النظرية في فهم النصوص.

وقد ارتبط مصطلح الهرمنيوطيقا تاريخياً بالنصوص المقدسة النصرانية وبالكتابات اللاهوتية وبإشكالية قراءتها وفهمها، حيث كان فهم الكتاب المقدس يمر عبر الكنيسة في أول الأمر، إلا أنه مع منتصف القرن السادس عشر الميلادي تقريباً أحدثت حركة الإصلاح الديني تحولاً في فهم وتفسير الكتاب المقدس، حيث عملت هذه الحركة على حل مصادرة الكنيسة لفهم الكتاب المقدس، وإسناد الفهم إلى الفرد، ليصبح الفهم ملكاً مشاعاً للجميع، وفي هذه المرحلة من تاريخ النصرانية ونظراً لحاجة الفرد لفهم الكتاب المقدس نشأت الهرمنيوطيقا باعتبارها نظرية في الفهم تقوم على تأويل الكتاب المقدس، ثم بعد ذلك توسعت لتشمل كافة النصوص.

والملاحظ في آلية نظرية التأويل الحديثة أنها انتقلت من بيان المعنى إلى بيان طريقة الفهم وطريقة استخراج المعنى، حيث بدأ حضور القارئ يمارس دوره على حساب حضور النص، وإن كان التنظير في النظرية الإعلاء من شأن النص إلا أن المُمارس عكس ذاك تماماً. وسيأتي تفصيل أكثر لذلك في ثنايا البحث إن شاء الله.

وفي الخطاب العربي المعاصر تُتداول نظرية التأويل الحديثة تحت مصطلح الهرمنيوطيقا أو القراءة أو المقاربة أو التفكيك وغيرها من مصطلحات ما بعد الحداثة[٢]، بيد أن مصطلح التأويل أكثرها حضوراً، ولعل ما يبرر ذلك ـ وخصوصاً في قراء النص الشرعي ـ أن مصطلح التأويل مصطلح إسلامي قرآني متداول في مباحث التفسير وعلوم القرآن مما يخفف الشحنة الاستنكارية لمتلقي

(١) سيأتي ذكر للمدارس التأويلية الحديثة في الفصل الأول من الباب الأول إن شاء الله.

(٢) مصطلح ما بعد الحداثة أطلق في أوائل السبعينيات، والبعض يؤيد أنه ارتبط بالتفكيكية التي نادى بها الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، التي اهتمت بعدم استقرار كل أشكال الخطاب وشحوب كل المسلمات الثقافية التقليدية، انظر: قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون ص٣٠٧، الحداثة ما بعد الحداثة، أوراق المؤتمر العلمي الخامس كلية الآداب والفنون، جامعة فيلادلفيا ص٢٧.

مخرجات نظرية التأويل الحديثة، مع الأخذ بعين الاعتبار أن نظرية التأويل الحديثة هي في الحقيقة هجين غير متناسق من الفلسفات الأوروبية كالماركسية والفرويدية والنيتشوية والوجودية وغيرها، وقد أشار جياني فاتيمو[١] إلى: «أن كل العناوين الفلسفية الراهنة تنخرط تحت الهرمنيوطيقا (نظرية التأويل) بما في ذلك التفكيك»[٢].

وأما عند الحديث عن الخطاب التأويلي في الفكر العربي المعاصر فإنه يضعنا أمام عدد كبير من المفاهيم والمصطلحات بغية توظيفها في دراسته للنصوص الدينية، وهي مفاهيم ومصطلحات تفتقر أحياناً إلى الوضوح، وأحياناً تبدو بلا وظيفة محددة، وكثيراً ما تتداخل ويصعب التمييز بينها.

ومن العرض السابق يتبين أن المقصود بنظرية التأويل الحديثة يختلف اختلافاً جذرياً عن مصطلح التأويل في كتب التراث؛ من حيث الدلالة؛ ومن حيث الآليات، وإن كانتا تتقاطعان في بعض المضامين المنهجية في القليل النادر، حيث يغلب على المصطلح التراثي للتأويل التأطير المنهجي، بينما تتفلت النظرية الحديثة للتأويل من الأطر المنهجية.

المطلب الخامس

من النظرية إلى الظاهرة في الدراسات العقدية في الفكر العربي المعاصر

لا يمكن بالضبط تحديد بداية للفكر العربي المعاصر، إلا أن كثيراً من المؤرخين والمهتمين بهذا الفكر يرون أن الفكر العربي المعاصر يعد امتداداً لعصر النهضة الذي اصطُلح على أنه ابتدأ من غزو نابليون لمصر عام (١٧٨٩م) والذي بدأت فيه الحركة العلمية تأخذ منحى مختلفاً عما كانت عليه في العصور السابقة، وذلك يعود في كثير منه إلى التعرف على الغرب والاحتكاك به، في

---

(١) جياني فاتيمو فيلسوف إيطالي ولد عام ١٩٣٦م في إيطاليا، متخصص في فلسفة نيتشه وهايدغر، ويعد من نقاد فكر ما بعد الحداثة.

(٢) انظر فيما وراء التأويل دلالة الهرمنيوطيقا بالنسبة إلى الفلسفة (بدون ذكر الصفحة) نقلاً عن: تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، محمد شوقي الزين ص١٧.

وقت كان الشرق في أدنى درجات الانحطاط بينما كان الغرب يشهد نهضة علمية غير مسبوقة في تاريخه، وهذا الاصطدام بين الثقافتين هو ما يسمى بصدمة الحداثة والتي أفاق الشرق فيها على مدى التخلف الذي وصل إليه مقارنة بالغرب الذي يملك كل شيء، فبدأ الفكر حينها يأخذ اتجاهاً جديداً متأثراً بالمتغيرات العصرية والنفسية التي طبعت تلك الحقبة من الزمن.

وقد أخذ الفكر العربي المعاصر في التطور سواء على مستوى الموضوع أو على مستوى المنهج، إلا أن التغير الملموس طرأ على منهجيات أبحاث الفكر العربي المعاصر ابتداءً من النصف الثاني من القرن العشرين تقريباً[١]، حيث بدأ حضور المنهجيات الغربية ومفاهيم ما بعد الحداثة يشكل ظاهرة ملفتة في التعامل مع الفكر وخصوصاً في المشاريع الثقافية الكبرى[٢]، وهذا الحضور يشكل خطورة عندما تلامس هذه المنهجيات منطقة الثوابت والقطعيات.

إلا أن المتأمل في الإشكاليات والأسئلة الكبرى التي حاول الفكر العربي المعاصر أن تكون مجال بحثه؛ هي إشكالية النهضة والتي هي في الحقيقة امتداد للسؤال الذي طرحه جيل ما يُسمى بالإصلاح في عصر النهضة، كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، والذي صاغه شكيب أرسلان في سؤاله المشهور: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟»[٣].

إلا أن سؤال النهضة أخذ بعداً أكثر خطورة وخصوصاً في المشاريع الثقافية المتأخرة بعدما تعلق هذا السؤال بأبحاث النصوص الدينية وآلية التعامل معها، والمنهجيات المستخدمة في القراءة والتأويل، ومدى علاقة النص بالتأويل، وما الإشكاليات المنهجية في التعامل مع التراث وخصوصاً في مجال النص الديني. كل هذا وغيره كان مدار بحث ومناقشة طويلة في أبحاث الفكر العربي المعاصر بغية «إعادة قراءة النص الديني».

---

(١) هذا التأريخ التقريبي هو الذي يشير إليه أركون في كثير من أبحاثه. انظر على سبيل المثال: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص١٢٣، ويوافقه مترجمه هاشم صالح أيضاً. انظر: ص٨٩ من نفس الكتاب.

(٢) كمشروع أركون والجابري وحسن حنفي وغيرهم.

(٣) ذكر شكيب أرسلان سؤاله المشهور في كتابه الذي يحمل نفس السؤال: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم».

وإعادة قراءة النص الديني كما هي متداولة في الخطاب العلماني استخدمت نظرية التأويل في الوصول إلى النتيجة، والملاحظ في كثير من مستخدمي النظرية أنهم يسعون إلى سكّ المصطلحات أو حتى تعريبها ويتجهون في تنظير ذلك إلى شيء من الصرامة العلمية في تحديد وضبط آلية اشتغال النظرية في النصوص، إلا أن المتتبع لجوهر كثير من النظريات النقدية يلحظ أنها اهتمت بالشكل دون المضمون وبالصياغة على حساب البناء الداخلي للنظرية، فغدت تلك النظريات تستعمل بشكل فضفاض حتى باتت فوضى النظرية وضبابية المصطلح في النقد العربي المعاصر مزعجة لكثير من نقاد الفكر العربي المعاصر، ولعل نتاج غياب التعريف الدقيق والموحد للمصطلحات وخصوصاً ذات المنشأ الأوروبي الغربي يعود في قسم كبير منه وخصوصاً في النظريات التي تشتغل بالنصوص الدينية إلى الأدلجة التي يمارسها الناقد باسم العلمية والنقد المنهجي حتى اختلط المعرفي بالأيديولوجي مما يصعب معه التمييز بينهما في كثير من الأحيان.

إن نظرية التأويل الحديثة في نسختها الغربية قد مرت بمراحل وتطورت بناء على أبحاث فلسفية تقدم بها الفلاسفة الغربيون على اختلاف نزعاتهم الفلسفية في تلقيح هذه النظرية التي تكونت وتشكلت في محتواها الإبستمولوجي(١) بناء على ظروف نشأة الفكر الغربي، وإن كان لا يلزم بالضرورة الاتفاق عليها أو حتى موافقتها، إلا أنها في الجملة يمكن أن تُوصف بالنظرية.

ولكن عندما يأتي الحديث إلى حضور هذه النظرية في النقد العربي المعاصر وخصوصاً فيما يتعلق بمجال النصوص الدينية نجد أن الوضع العلمي لهذه النظرية بدأ يأخذ منحى هابطاً في مجال الصرامة العلمية والقواعد المنهجية، وفي المقابل يأخذ منحى صاعداً في مجال الفوضوية المصطلحية، وتبدأ المنهجية الانتقائية والتوظيف الأيديولوجي بالظهور على حساب المبادئ الأساسية والأطر العلمية، حتى تحولت النظرية من كونها نظرية علمية إلى ظاهرة تفتقر إلى الكثير من المقومات العلمية.

---

(١) الإبستومولوجيا هي نظرية العلوم أو فلسفة العلوم وهي تُعنى بدراسة مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها دراسة نقدية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية. انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا ١/ ٣٣.

هذا التحول من النظرية إلى الظاهرة والتي أصبحت سمة أساسية في خطاب النقد العربي المعاصر في مجال النصوص الدينية، وصبغة مميزة في مناهج كتابات ما يسمى بـ «نقاد الفكر الديني»، لذا كان التعبير عن التأويل المُمارس على النصوص الدينية بالظاهرة أقرب للواقع من التعبير بالنظرية. وهذا البحث في عمومه يهدف إلى الوقوف على ظاهرة تأويل النص الشرعي في الفكر العربي المعاصر سواء كان ذلك على مستوى النظرية أو على مستوى التطبيق، مركزاً على الجانب الاعتقادي منه.

المبحث الثالث

التأويل تاريخ ومسيرة منهج

الاعتقاد المسبق في النص الديني مؤثر في طريقة التعامل معه، وسلوك المنهج التأويلي يُعد موقفاً من النص سواء كان هذا الموقف يأخذ منحى إيجابياً أو سلبياً؛ ويظهر ذلك واضحاً في المدارس التأويلية ـ سواء التي ظهرت قبل الإسلام أو بعده ـ حيث تعددت الآليات لفهم النصوص، إلى جانب تضارب الثنائيات كثنائية العقل والنقل أو الظاهر والباطن وغيرها، مما جعل إقصاء المعنى الظاهر للنص لحساب المعنى المؤول ـ على تعدد آليات التأويل ـ هو الذي سيسود في هذه المدارس، والمطالب القادمة ستلقي الضوء أكثر في بيان تعدد هذه المنهجيات في التأويل.

المطلب الأول

بدايات التأويل

كانت الإسكندرية حلقة وصل ونقطة اتصال بين مختلف حضارات العالم القديم بما فيها الحضارة اليونانية، وصارت موطن العلم والفلسفة بعد أن أفل نجم أثينا، وتجمع فيها الفلاسفة على اختلاف نزعاتهم الفلسفية.

إلا أن المهم في هذا التنوع أن الجالية اليهودية كانوا يؤلفون جالية غنية أخذت بحظ وافر من الثقافة اليونانية، حتى إنهم لم يكونوا يقرؤون التوراة إلا في الترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية[١]، ولاهتمام علماء اليهود بمعطيات الفلسفة اليونانية إلى جانب إيمانهم بالتوراة كمصدر ديني انتهوا من تلك المقاربات إلى أن الفلسفة اليونانية أو الآراء التي رأوها حقائق؛ تحتويها التوراة، وإلى أن هذه الفلسفة تعد شروحاً للحكمة التي تزخر بها التوراة نفسها[٢].

ومن هذا الالتقاء بين الثقافة اليهودية والفلسفة اليونانية والتي تعد أول مواجهة بين النص الديني والنص الفلسفي نقلت إلينا على مستوى التاريخ، فإن الفيلسوف اليهودي فيلون[٣] أول من قام بهذه المصالحة بين النصين بتوسيط المنهج التأويلي بينهما.

وقبل ذكر آلية فيلون في التأويل لا بد من ذكر ما اتفقت عليه المصادر من إيمان فيلون بالديانة اليهودية إيماناً جازماً وبكل ما جاءت به الكتب الدينية من معتقدات، مما جعل الإيمان والنص على قدر كبير من الأهمية والاعتبار، إلى جانب إحاطته بالمباحث الفلسفية اليونانية إحاطة كبيرة[٤].

ومع اجتماع الحقائق النقلية مع المسلمات الفلسفية في ذهنية فليون إلا أنه لم يغلب أحدهما لحساب الآخر، مما جعله يتخذ منهجاً توفيقياً قائماً على التأويل في الجمع بين النص والعقل.

---

(١) الترجمة السبعينية أقدم الترجمات وأشهرها قام بها في القرن الثالث قبل الميلاد تلبية لدعوة بطليموس فيلادلف اثنان وسبعون عالماً، ولهذا العدد ترجع التسمية. انظر: الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، علي عبد الواحد وافي ص١٢، تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص٢٤٧.

(٢) انظر: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، محمد يوسف موسى ص١١٢.

(٣) فيلون الإسكندري فيلسوف يهودي ولد عام ٣٠ ق.م ويعد أكبر ممثل للفكر اليهودي المثقف باليونانية في ذلك العصر، ويعد لاهوتياً أكثر من كونه فيلسوفاً، قرأ التوراة باليونانية واشتهر بالتأويل الرمزي لنصوص التوراة، وكان على قدر كبير من الوجاهة في قومه حيث وفد إلى روما يشكو معاملة الحاكم الروماني على مصر لأهل ملته، وقد توفي عام ٤٠م. انظر: تاريخ الفلسفة، إميل برهييه ٢/٢٢٦، موسوعة الفلسفة عبد الرحمٰن بدوي ٢/٢١٩، تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص٢٤٧.

(٤) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي، ٢/٢٢٠.

والأساس التأويلي الذي انطلق منه هو اعتقاده بأن في التوراة فلسفة أقدم وأسمى من الفلسفة اليونانية، واعتقد بتأثير الديانة اليهودية في كل التفكير اليوناني، ثم انطلق في تفسير النصوص الدينية تفسيراً يتلاءم مع ما طرحته الفلسفة اليونانية لأنه لا يفصل بين الدين والفلسفة[١].

ولكي يفلح هذا المنهج ويكون في وسع فيلون أن يبين أن كل الأفكار اليهودية توجد في الفلسفة اليونانية؛ كان عليه أن يفسر النصوص الدينية تفسيراً رمزياً على أساس أنها تحتوي جميعاً على هذه الأفكار التي أتت بها الفلسفة اليونانية[٢].

فمن تأويلات فيلون التي استخدم فيها التأويل الرمزي؛ اعتقاده بأن الله مفارق للعالم، خالق له، لكننا لا نستطيع أن نعلم عنه شيئاً آخر فكل ما ورد في التوراة من صفات الله يجب أن يؤول بحسب هذا الاعتبار، وليس الله عنده إله إسرائيل فحسب وإنما هو إلٰه العالم أجمع وأسماؤه تدل على الكلية، فإن صادف قول التوراة: «إلٰه إبراهيم وإسحاق ويعقوب»[٣] أوّل إبراهيم بالعلم، وإسحاق بالطبيعة، ويعقوب بالزهد. ومن ضمن تأويلاته أيضاً؛ تأويله للطقوس الدينية بأنها علامات على الشروط الخلقية اللازمة للعبادة، وأوّل تحريم الحيوانات النجسة بوجوب قمع الشهوات الرديئة، وأما الوعود الإلٰهية الواردة في التوراة بخيرات دنيوية ومستقبل سعيد لشعب بني إسرائيل فقد تأوّلها بوعود بخيرات روحية للنفس الصالحة وبسيادة الشريعة على العالم، وتأوّل أيضاً التئام شمل اليهود في بلد واحد بعد توبتهم باجتماع الفضائل في النفس وتناسقها بعد ما تحدثه الرذيلة من تشتت[٤].

وفيلون في هذا المنهج التأويلي يشبه النص بالجسم والمعنى الرمزي

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص٢٤٨، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٢٢١.

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٢٢١.

(٣) كما جاء في سفر الخروج [٣:١٦]: «اذهب واجمع شيوخ إسرائيل وقل لهم: الرب إله آبائكم؛ إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب ظهر لي قائلاً: إني افتقدتكم وما صنع بكم في مصر».

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص٢٤٩.

بالروح، ويعيب على الأخذ بأحدهما دون الآخر، إلا أنه في الواقع يميل إلى الأخذ بالمعنى الرمزي أو الروح ـ حسب تعبيره ـ على حساب الأصل الذي يُؤخذ مباشرة من النص بحروفه، فهو وإن كان قد شعر بما هنالك من تعسف شديد بل وأحياناً من مغالطة ظاهرة واضحة، إلا أنه يأخذ بهذا المنهج الرمزي في كل شيء تقريباً؛ لأنه مضطر إلى هذا نظراً إلى الاختلاف بين الفكر اليوناني والنص الديني التوراتي(١).

وتكتسب فلسفة فيلون التأويلية أهمية خاصة لأنها في الحقيقة تعبّر عن أول موقف نُقل إلينا تقابل فيه النص الديني والعقل، وأول منهج مارس التأويل في النصوص الدينية بإعطائها معنى مجازياً، ويكتسب فيلون بعداً آخر من الأهمية من حيث إن النموذج الفيلوني سيتكرر في الموقف من النصوص الدينية سواء على الصعيد الإسلامي أو على الصعيد النصراني كما سيأتي لاحقاً.

المطلب الثاني

التأويل في العقل الكلامي وثنائية العقل والنقل

محاولة التوفيق بين النص الشرعي والعقل هي من أهم محاولات علم الكلام لاحتواء التعارض المتصور في الاتجاه الكلامي، وقد استقبل علم الكلام النصوص الشرعية بآلية مختلفة عما كان عليه سلف الأمة من الأخذ بظاهر النصوص، حيث كان التسليم للظاهر ومقتضيات النص سمة أساسية في المنهج السلفي، إلا أن الذي استجد من الموقف من النصوص آلية انطلقت من العقل إلى النص خلاف ما كان عليه سلف الأمة من الانطلاق من النص إلى العقل، وهذا الحدوث جاء متأخراً نسبياً عن عصر الصحابة، ويؤرخ له الإمام ابن تيمية تأريخاً تقريبياً بقوله: «ومعلوم أن عصر الصحابة وكبار التابعين لم يكن فيه من يعارض النصوص بالعقليات، فإن الخوارج والشيعة حدثوا في آخر خلافة علي، والمرجئة والقدرية حدثوا في أواخر عصر الصحابة، وهؤلاء كانوا ينتحلون النصوص ويستدلون بها على قولهم لا يدعون أنهم عندهم عقليات تعارض النصوص، ولكن لما حدثت الجهمية في أواخر عصر التابعين كانوا هم

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٢٢١.

المعارضين للنصوص برأيهم ومع هذا فكانوا قليلين مقموعين في الأمة»[١].

ويرى الإمام ابن تيمية في هذا السياق أن هذه الاتجاهات قويت وتصلّب عودها في أوائل المائة الثالثة بسبب التوجهات السياسية التي تبنت الفكرة بعمومها، ثم بعد هذا التأييد السياسي نشطت الحركة العلمية بتأليف الكتب والنشر العلمي الذي بقيت آثاره إلى اليوم.

إن الانطلاق من العقل إلى النص قد أصبح منهجاً متفقاً عليه عند الفرق الكلامية سواء المعتزلة أو الأشاعرة أو الماتريدية، وعندما يصطدم العقل بالنص في هذه المدارس يُطرح التأويل بصفته حلاً علمياً لمشكلة التعارض، حيث يقول القاضي عبد الجبار في هذا السياق: «وإذا وجدنا في كتابه المحكم والمتشابه، عرضنا ذلك على ما ركبه في قلوبنا، لنحمل أحدهما على وفاق الآخر، فكيف يصح فيما طريقه الدين أن نتبع قول الكثير، وقد آتانا الله من العقل ما نعرف به البصيرة»[٢].

ويقرر البغدادي هذه المنهجية الكلامية في الموقف من النص بقوله: «فإذا روى الراوي ما يحيله العقل، ولم يحتمل تأويلاً صحيحاً فخبره مردود.. وإن كان ما رواه الثقة يروع ظاهره في العقول، ولكنه يحتمل تأويلاً يوافق قضايا العقول قبلنا روايته، وتأولناه على موافقة المعقول»[٣].

وقد تطور هذا الأصل عند المتكلمين حتى صار قانوناً، واكتملت فصوله على يد الرازي الذي نظّر له في أكثر كتبه، وقد صاغ الرازي هذا القانون بقوله: «اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال، وإما أن يبطل فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال، وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية وذلك باطل لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ٥/ ٢٤٤.

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني ص١٨٩.

(٣) انظر: أصول الدين، عبد القاهر البغدادي ص٢٣.

على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على محمد ﷺ، ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم نثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل، ولما بطلت الأقسام الأربعة[١]؛ لم يبقَ إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظاهرها»[٢].

وقد ذكر الرازي قريباً من هذا التقرير في كثير من كتبه[٣]، كما ذكره غيره من الأشاعرة[٤].

ومما سبق يتضح أن النصوص التي تعارض العقل حقها التأويل في المنهج الكلامي، وهذا التأويل قل أن تخلو منه كتب الكلام، فعلى سبيل المثال:

في نصوص الأسماء والصفات:

ففي حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له ومن يسألني فأعطيه ومن يستغفرني فأغفر له**»[٥] فقد تعارض العقل الكلامي مع النص في هذا الحديث مما دفع الاتجاه الكلامي إلى تقديم تأويلات للنزول الإلهي تجمع بين النص والعقل، ومنها على سبيل المثال:

١ - نزول الملائكة المقربين لأنهم لا ينزلون إلا بأمره[٦].

٢ - نزول رحمته ولطفه إلى الأرض[٧].

---

(١) كذا في أساس التقديس، ولعل الصواب: الثلاثة.

(٢) أساس التقديس، فخر الدين الرازي ص١٣٠.

(٣) انظر على سبيل المثال: المسائل الخمسون في أصول الدين، فخر الدين الرازي ص٤٩، محصل أفكار المتقدمين، فخر الدين الرازي ص٥١.

(٤) انظر: المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي ص٤٠.

(٥) أخرجه البخاري في التهجد باب الدعاء والصلاة من آخر الليل ح(١٠٩٤)، ومسلم في صلاة المسافرين باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة ح(٧٥٨).

(٦) انظر: الإرشاد، الجويني ص١٥١.

(٧) انظر: أساس التقديس، الرازي ص٨٨.

وهذان التأويلان أشهر تأويلين للحديث وإن كان هناك غيرهما[١].

ومن نصوص الصفات أيضاً قوله تعالى: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧] وقوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]. فقد اتجه علم الكلام إلى تأويل هذه الآيات بناء على تعارضها مع ما تصوره عن الله ﷻ بتأويلات منها:

١ ـ العلم؛ بناء على أن العين ترد بمعنى العلم[٢].

٢ ـ رؤيته للأشياء[٣].

مع أن المنهج السلفي في مثل هذه النصوص وغيرها إثبات ما أثبته النص من غير تحريف أو تعطيل أو تكييف أو تمثيل إثباتاً يليق بالله ﷻ.

ومع أن الناظر في الطريقة الكلامية وفي موقفها من النصوص الشرعية يلحظ أن دوران التأويل مع النص إنما يخضع لاعتبارات مذهبية مبنية على العقل المختلف فيه بين فرق الكلام أكثر من كونه مبنياً على العقل المحض.

وقد لحظ الإمام ابن القيم ذلك فقال: «وحقيقة الأمر أن كل طائفة تتأول ما يخالف نحلتها ومذهبها فالمعيار على ما يتأول وما لا يتأول هو المذهب الذي ذهبت إليه والقواعد التي أصلتها، فما وافقها أقروه ولم يتأولوه، وما خالفها فإن أمكنهم دفعه وإلا تأولوه»[٤].

وخلاصة القول في التأويل الكلامي أنه نتيجة تقابل بين النص والعقل، فيتم النظر إلى النص سواء كان من النص الإلٰهي أو النبوي على أنه أقل درجة في الدلالة من الدليل العقلي، حيث دلالة النص دلالة ظنية بينما دلالة العقل دلالة قطعية، فيتم بناء المعنى لصالح العقل الكلامي على حساب تهميش ظاهر النص.

---

(١) انظر على سبيل المثال: غاية المرام، الآمدي ص١٤٢، مشكل الحديث وبيانه، ابن فورك ص٤٩٥.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد ص٢٧٧. متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار بن أحمد ص٣٨٠، ٣٨١.

(٣) انظر: أصول الدين، البغدادي ص١١٠.

(٤) الصواعق المرسلة، ابن القيم ١/ ٢٣٠.

المطلب الثالث

التأويل في البرهان الفلسفي وثنائية العامة والخاصة

شغلت مسألة التوفيق بين ما نقل من الفلسفة اليونانية وبين النصوص الشرعية أو على حد تعبير ابن رشد الاتصال بين الحكمة والشريعة[١] هاجساً عند الفلاسفة الإسلاميين، حيث لاقت الفلسفة اليونانية وبالأخص المنقولة عن أرسطو وأفلاطون في مباحثها الإلٰهية إعجاباً وانبهاراً عند كثير من المشتغلين بها حيث ظلت فوق النقد ـ في العموم ـ، فالفارابي وهو من المتعصبين لهذا النوع من التفلسف يقول: «وما صدر عنهما[٢] في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر، بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول، إن لم تكن من الأكثرين فمن ذوي الألباب الناصعة والعقول الصافية»[٣].

وهذه التصورات اليونانية تصادمت في معظمها مع النصوص الشرعية القطعية ولذلك وجد الخطاب الفلسفي الإسلامي نفسه أمام نمطين من المعرفة:

الأول: ويتمثل بالمعرفة التي جاءت بها الفلسفة اليونانية.

والثاني: ويتمثل في المعرفة التي جاءت بها النصوص الشرعية.

وبما أن العقل الفلسفي ـ في رؤية أصحابه ـ فوق النقد فقد اتجهت الجهود النقدية الفلسفية إلى المخاطب ومستوى فهمه، فتم تقسيم المخاطبين في النص إلى عامة وخاصة[٤] أو خطابيون وبرهانيون[٥]، بناء على أن ظاهر النصوص مخاطب بها العامة، وإن كانت حقيقتها غير ظاهرها، وأما الخاصة وأهل البرهان فهم من يستطيع فك شفرة النص بتأويل ظاهر النصوص إلى حقائقها البرهانية، حيث يقول ابن سينا: «الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمونه، مقرِّباً ما لا

---

(١) عنوان كتاب ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال وتحدث في الكتاب عن منهجه في التوفيق.

(٢) يقصد أفلاطون وأرسطو.

(٣) الجمع بين رأي الحكيمين، الفارابي ص٢٨.

(٤) حسب تعبير ابن سينا، انظر: الرسالة الأضحوية في أمر المعاد ص٤٣.

(٥) حسب تعبير ابن رشد، انظر: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص٣١.

يفهمونه إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة»[١].

وهذا التأويل المنطلق أساساً من القسمة الثنائية يندر التصريح به من أهل الفلسفة خوفاً على عقلية العامة. ويعلل ابن رشد ذلك بقوله: «وهذا التأويل لا ينبغي أن يصرح به للجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها ـ وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة ـ أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر، والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المؤول، فإذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده؛ أداه ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة»[٢].

وعلى هذا فالخطاب الفلسفي انطلق من المتلقي إلى النص ليصوغ نظريته في التأويل، والمبنية على حجب شيء من الحقيقة عن بعض المخاطبين وهم العامة. وفي النماذج التالية يتجلى هذا التأويل أكثر كما هو مطروح في الخطاب الفلسفي الإسلامي:

نموذج من التأويل الفلسفي:

في مجال معرفة الله وصفاته يذكر ابن سينا أن واجب الوجود لا جنس له، ولا فصل له، ولا حد له، ولا يشار إليه إلا بصريح العرفان العقلي[٣]، وأنه ذات مجردة من كل صفة ولا يمكن أن تكون داخل العالم أو خارجة عنه[٤].

وأما موقف الاتجاه الفلسفي من النصوص الظاهرة التي أثبتت أسماء الله وصفاته فهو أن هذه النصوص لم يكن المقصود منها الظاهر، وأن الأنبياء مثلوا للعامة الحقائق بصور وأمثال تقبلها عقولهم، حيث يقول ابن سينا: «ولا ينبغي ـ أي: للنبي ـ أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد حق لا شبيه له، فأما أن يتعدى بهم إلى تكليفهم أن يصدقوا بوجوده وهو غير مشار إليه في مكان، فلا ينقسم بالقول؛ فلا هو خارج العالم ولا داخله ولا شيء من هذا

(١) رسالة أضحوية في أمر المعاد، ابن سينا ص٥٠.

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد ص٣٠، ٣١.

(٣) انظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا ٣/٤٩، ٥٣.

(٤) انظر: رسالة أضحوية في أمر المعاد، ابن سينا ص٤٤.

الجنس، فقد عظم عليهم هذا الشغل وشوش فيما بين أيديهم من الدين، وأوقعهم فيما لا يخلص عنه إلا من كان الموفق الذي يشذ وجوده ويندر كونه، فإنهم لا يمكن أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلا بكبد»[١].

والملاحظ من النص السابق ـ حسب التأويل الفلسفي ـ أن ما جاءت به الأنبياء من صفات الله تعالى لم يرد به في الحقيقة ظاهر النص وإنما هي من باب التمثيل والرمز لقوتها في إقناع العامة، وأما تأويلها فهو من خصائص أهل البرهان، وأنه ليس من الأصلح التصريح به لعجز كثير من العقول عن تفهم الأدلة البرهانية على حد قول ابن رشد[٢].

نموذج تأويلي آخر:

يرى الفلاسفة أن المعاد إنما هو للنفس دون البدن وأن هذا هو الأكمل[٣]، وبناء عليه فما جاء في النصوص الشرعية من إيراد الأمور الحسية في المعاد فالمقصود منه غير حقيقته، والغرض منه تقريب الأفهام للعوام. يقول ابن سينا: «وكذلك يجب أن يقرر عندهم ـ أي: العوام ـ أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصورونه، وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملاً؛ وهو أن ذلك شيء لا عين رأته، ولا أذن سمعته، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم، ومن الألم ما هو عذاب مقيم»[٤].

على أن ابن سينا في العموم يميل إلى الحجب المعرفي في موضوع التأويل بحيث يوصي في نهاية بعض كتبه بألا يقرأها العامة لأنهم لا يدركون أبعاد التأويل[٥]، ومع ذلك فقد ألف ابن سينا كتباً وأودعها من المعارف ما يصور به الحقيقة بالنسبة للعامة بغض النظر عن ما هي عليه بالفعل حسب ما يراه، وليس

---

(١) النجاة، ابن سينا ص٣٠٥، وانظر أيضاً: الرسالة الأضحوية في أمر المعاد ص٤٤، ٤٥.

(٢) انظر: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد ص٣٠.

(٣) انظر: الرسالة الأضحوية في أمر المعاد، ابن سينا ص٤٠، ٤١.

(٤) النجاة، ابن سينا ص٣٠٥.

(٥) انظر: نهاية كتابه الإشارات والتنبيهات، ابن سينا ص٤/١٦١، حيث يوصي بألا يدفع الكتاب إلا لمن يوثق فيه.

ذلك من التناقض في رأي ابن سينا[١].

إن ما تم تبنيه في الخطاب الفلسفي سواء في قسمته الثنائية أو في نتائج هذه القسمة نتيجة تخالف قطعيات الدين، وما هو معلوم من الدين بالضرورة، من عمومية معاني النصوص للناس جميعاً، ولذلك كانت هذه الثغرات العلمية في الاتجاه الفلسفي الإسلامي مرمى سهام النقاد وعلى رأسهم الإمام الغزالي[٢]، مما حدا بالفلسفة إلى التواري عن الساحة العلمية بنهاية ابن رشد.

المطلب الرابع

التأويل في العرفان الباطني وثنائية الظاهر والباطن

يبقى موضوع الكشف والإلهام والمعارف اللدنيّة من أهم الأصول التي تقوم عليها الخطابات الباطنية سواء كانت صوفية غالية، أو شيعية متطرفة، أو إسماعيلية أو غيرها من النزعات الباطنية، وهذا الكشف والإلهام أو تلك المعارف اللدنيّة تتجادل مع النص مشكّلة موقفاً موحداً بالإجمال تنتظم فيه غالب الخطابات الباطنية، وهذا الموقف يتجلى في الموقف من دلالة النصوص الشرعية، وأن دلالتها ليست على ما يبدو من ظاهرها اللغوي؛ بل هذه الدلالة اللفظية الظاهرية تحجب وراءها دلالة أعمق تتجاوز الظاهر إلى الباطن.

وثنائية الظاهر والباطن هي القاسم المشترك بين الاتجاهات الصوفية والباطنية، وإن كانت تُعرف عند الصوفية بالحقيقة والشريعة[٣]، وعند الباطنية بالظاهر والباطن، إلا أن حقيقة ذلك واحدة، والموقف من النص الشرعي مشترك، وهو أن باطن النص الشرعي ـ وهو المراد ـ محجوب بظاهره، وأن الناس وأهل الظاهر محجوبون عن معرفة الحقائق ـ حتى لو كانت ظاهريات القرآن ـ بسبب قلة خبرتهم في العلوم اللدنيّة.

وتأويل النص الشرعي في الخطاب الباطني لم يقتصر على جانب النصوص

---

(١) انظر: مقدمة سليمان دنيا للرسالة الأضحوية في أمر المعاد ص٢٠.

(٢) في نقده المشهور في كتابه: تهافت الفلاسفة.

(٣) ويقصد بالشريعة التزام العبودية، وبالحقيقة مشاهدة الربوبية، انظر: من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، محمد السيد الجلیند ص١١٧.

الاعتقادية بل شمل كل النصوص سواء قدم فيها تأويلاً أو لم يقدم[1]، إلا أن حقها التأويل، ونقل عنهم الشهرستاني قولهم: «بأن لكل ظاهر باطناً ولكل تنزيل تأويلاً»[2]. وذكر البغدادي تطور هذا النوع من التأويل إلى تحليل ما هو محرم وحرمته معلومة من الدين بالضرورة فقال: «ثم إن الباطنية لما تأولت أصول الدين على الشرك؛ احتالت أيضاً لتأويل أحكام الشريعة على وجوه تؤدِّي إلى رفع الشريعة، والذي يدل على أن هذا مرادهم بتأويل الشريعة أنهم قد أباحوا لأتباعهم نكاح البنات والأخوات، وأباحوا شرب الخمر وجميع اللذات»[3]. وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أنه: «لما قرئ على التلمساني[4] كتاب فصوص الحكم لابن عربي قيل له: هذا الكلام يخالف القرآن قال: القرآن كله شرك وإنما التوحيد في كلامنا، فقيل له: إذا كان الوجود واحداً فلماذا تحرم علي أمي وتباح لي امرأتي؟ فقال: الجميع عندنا حلال ولكن هؤلاء المحجوبين قالوا: حرام فقلنا: حرام عليكم»[5].

ومن نماذج تأويلهم كما ذكره البغدادي عنهم بقوله: «تأولوا لكل ركن من أركان الشريعة تأويلاً يورث تضليلاً فزعموا أن معنى الصلاة موالاة إمامهم، والحج زيارته وإدمان خدمته، والمراد بالصوم الإمساك عن إفشاء سر الإمام دون الإمساك عن الطعام، والزنا عندهم إفشاء سرهم بغير عهد وميثاق، وزعموا أن من عرف معنى العبادة سقط عنه فرضها، وتأولوا في ذلك قوله: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ۝٩٩﴾ [الحجر: ٩٩] وحملوا اليقين على معرفة التأويل»[6]، وذكر

---

(١) ومن أشهر التفاسير التي نحت هذا المنحى التفسير المنسوب إلى ابن عربي، انظر: مذاهب التفسير الإسلامي، جولد زيهر ص٢٣٨، ٢٣٩.

(٢) الملل والنحل ١/ ١٩٢.

(٣) الفرق بين الفرق، البغدادي ص٢١٦.

(٤) هو سليمان بن علي بن عبد الله بن علي الكومي التلمساني، المشهور بالعفيف التلمساني ولد عام ٦١٠هـ وهو صوفي شاعر يتبع طريقة ابن عربي في أقواله وأفعاله، تنقل في بلاد الروم وسكن دمشق نسب إليه عظائم من الأقوال والاعتقادات وترك بعض المؤلفات في التصوف منها «شرح الفصوص» و«شرح منازل السائرين» وغيرها وتوفي عام ٦٩٠هـ. انظر: الأعلام ٣/ ١٣٠.

(٥) الجواب الصحيح، ابن تيمية ٤/ ٥٠٠، ٥٠١.

(٦) الفرق بين الفرق، البغدادي ص٢٢٣، ٢٢٤.

البغدادي أيضاً تأويلهم الملائكة على دعاتهم إلى بدعتهم، وتأويلهم الشياطين والأبالسة على مخالفيهم[١].

وذكر الإمام ابن تيمية حال هؤلاء أنهم: «ممن يتظاهرون بالإسلام واتباع القرآن والرسالة، بل بموالاة أولياء الله تعالى من أهل بيت النبوة وغيرهم من الصالحين، وهم في الباطن من أعظم الناس مناقضة للرسول فيما أخبر به وما أمر به، لكنهم يتكلمون بألفاظ القرآن والحديث ويضمون إلى ذلك من المكذوبات ما لا يحصيه إلا الله، ثم يتأولون ذلك من التأويلات بما يناسب ما أبطنوه من الأمور المناقضة لخبر الله ورسوله وأمر الله ورسوله، ويُظهرون تلك التأويلات لمستجيبيهم بحسب ما يرونه من قبولهم وموافقتهم لهم»[٢].

والملاحظ على التأويل الباطني أنه انطلق من الباطن إلى النص، فجعل الباطن هو الأصل الأساس، والذي يخوّل للمؤول أن يحرف النص عن دلالته الظاهرة إلى المعنى الباطن، والآلية التي يتم فيها زحزحة الظاهر لا تخضع لأي اعتبار علمي أو منهجي، فلا تخضع للاعتبارات اللغوية أو حتى العقلية، وإنما تخضع لما يُسمى بالإلهامات والفتوحات والفيوض التي تتوارد على ذهنية المؤول، والتي تقضي في النهاية بحضور الباطن على حساب إقصاء الظاهر.

المطلب الخامس

التأويل في العقل النهضوي وإشكالية الحضارة

شهد الغرب في القرن التاسع عشر انطلاقة حضارية غير مسبوقة تقدمت فيها الاختراعات والتقنيات الحديثة تقدماً ملموساً، بينما كان وضع المسلمين في نفس المرحلة التاريخية يشهد انحطاطاً وتخلفاً على أغلب الأصعدة، وقبيل تلك المرحلة من الزمن ظهرت دعوات نهضوية متعددة في مشاربها إلا أنها متفقة على السعي إلى توحيد الأمة ومحاربة الجهل والخرافة[٣].

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق، البغدادي ص٢٢٣.

(٢) در تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ٥/ ٣٨٤.

(٣) كدعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية، والمهدي في السودان، والسنوسي في شمال أفريقيا.

ولعل ما يهم الدراسة هنا؛ هو ظهور التوجه المغالي في جانب العقل فيما يُسمى بحركة النهضة إبّان تلك المرحلة، والتي ابتدأت مع رفاعة طهطاوي[١] وقادها جمال الدين الأفغاني وتلاميذه من بعده، والتي كان لها توجه خاص تجاه النصوص التي تتقابل مع مخرجات الحضارة الغربية.

وكان لانبهار هذا الاتجاه بما أنتجته الحضارة الغربية في مقابل ما عليه المسلمون من تخلف وجهل، ومن تقابل النص مع العقل النهضوي؛ حاول هذا الاتجاه رد اعتباره المهمّش ـ والذي يلعب فيه الأثر النفسي دوره ـ بإيجاد عقلية توفيقية تعترف بالمخترعات الحديثة وما أنتجته الحضارة الغربية، إلى جانب الاعتراف أيضاً بالنص، وهذا المزج أنتج منهجاً في التأويل طمأن الجانب النفسي لعقدة التخلف من أن الغرب وإن تقدم في حضارته؛ إلا أن كثيراً مما أنتجه قد جاء ذكره في القرآن قبل مئات السنين.

وهذا الاتجاه التوفيقي بين مخرجات الحضارة الغربية والنصوص الشرعية يمتد من جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ١٨٩٧م) مروراً بمحمد عبده والكواكبي[٢] ورشيد رضا إلى مصطفى محمود[٣] في بداية السبعينيات، إلا أن الذي طبع المنهج برؤاه التوفيقية وكان له الأثر البارز هو محمد عبده والذي نعى

---

(١) رفاعة بن رافع بن بدوي الطهطاوي ولد عام ١٨٠١م ويعد رائد نضهة مصر العلمية، تعلم في الأزهر وأرسلته الحكومة المصرية إماماً للصلاة والوعظ مع البعثة العلمية التي قصدت فرنسا لتلقي العلوم الحديثة فدرس الفرنسية، ولما رجع إلى مصر تولى رئاسة الترجمة في المدرسة الطبية وأنشأ جريدة الوقائع المصرية وألف وترجم عن الفرنسية العديد من الكتب، وتوفي الطهاطاوي في القاهرة عام ١٨٧٣م. انظر: الأعلام ٣/ ٢٩.

(٢) عبد الرحمٰن بن أحمد بن مسعود الكواكبي ولد سنة ١٨٤٩م في حلب وبها تلقى تعليمه الأول، ويعد الكواكبي من رجال الإصلاح، وقد أنشأ عدداً من الصحف ولكنها أوقفت، وأسند إليه عدد من المناصب وتعرض للمضايقات وسجن، ثم رحل إلى الهند وشمال أفريقيا والحجاز واستقر به المقام في القاهرة وبها توفي عام ١٩٠٢م. انظر: الأعلام ٣/ ٢٩٨.

(٣) مصطفى كمال محمود حسين آل محفوظ، ولد عام ١٩٢١م مفكر وطبيب وكاتب وأديب درس الطب وتخرج عام ١٩٥٣م ولكنه تفرغ للكتابة والبحث عام ١٩٦٠م وقد ألف قرابة مائة كتاب منها الكتب العلمية والدينية والفلسفية والاجتماعية والسياسية إضافة إلى الحكايات والمسرحيات وقصص الرحلات، وقدم أكثر من ٤٠٠ حلقة من برنامجه التلفزيوني الشهير (العلم والإيمان) وقد كتب مصطفى محمود تفسيراً وسماه «التفسير العصري».

فيه على علماء زمانه عدم الاستفادة من العلوم الغربية الحديثة، وامتدت أفكاره وخصوصاً في هذا المجال إلى من جاء بعده.

وعموم التفسير الذي قدمه محمد عبده اعتنى فيه بناء على تأويل ما جاء في القرآن على ما جاء به الغرب من علوم ونظريات، وقد سار على نهج محمد عبده الشيخ طنطاوي جوهري[١] والذي دعا إلى إحياء هذه النظرية التأويلية وتطبيقها على أوسع مداها وقدم تفسيراً ضخماً شمل مختلف المعارف المعاصرة من علمية وإنسانية وسياسية بشكل موسوعي حيث استخدم الصور والخرائط والبيانات، مما جعل تفسيره أشبه بالموسوعة المنوعة[٢]، وهذه النزعة التأويلية الحادة عند جوهري تبين مدى الإلحاح في الجمع بين القرآن ومخرجات الحضارة الغربية. وهناك من نزع إلى هذا المنهج التأويلي وإن كان أقل حدة من الشيخ طنطاوي جوهري كمحمد مصطفى المراغي[٣] في عموم أبحاثه[٤]، وعبد العزيز إسماعيل[٥] في كتاباته الجامعة بين النص والعلم الحديث[٦]، والشيخ رشيد

---

(١) طنطاوي بن جوهري المصري ولد عام ١٨٧٠م في قرية من قرى الشرقية وتعلم في الأزهر ثم في المدرسة الحكومية وعني بدراسة الإنجليزية، وألقى محاضرات في الجامعة المصرية، واشتهر بالتفسير والعلوم الحديثة وصنف كتباً أشهرها «الجواهر في تفسير القرآن» نحى فيه منحًى خاصاً ابتعد في أكثره عن التفسير، وتوفي عام ١٩٤٠م. انظر: الأعلام ٣/ ٢٣٠.

(٢) انظر نبذه عن تفسيره في كتاب: التفسير والمفسرون، الدكتور الذهبي ٢/ ٥٠٥.

(٣) أحمد بن مصطفى بن محمد بن عبد المنعم، ولد ببلدة المراغة من أعمال مديرية جرجا بصعيد مصر عام ١٨٨٣م رحل إلى الأزهر، وتلقى العلم هناك وكان من أبرز أشياخه محمد عبده، وانتقل إلى كلية دار العلوم وتخرج منها عام ١٩٠٩م ثم ندب إلى السودان أستاذاً للشريعة ثم عاد أستاذاً في كلية دار العلوم وتوفي عام ١٩٥٢م. انظر: الأعلام ١/ ٢٥٨.

(٤) انظر: الإسلام والطب الحديث، عبد العزيز إسماعيل مقدمة الشيخ محمد مصطفى المراغي للكتاب.

(٥) عبد العزيز إسماعيل طبيب مصري درس الطب خارج مصر، وكاتب في مجلة الأزهر، وقد أشاد بطريقته التوفيقية بين النص والنظريات الحديثة مصطفى المراغي ومحمد فريد وجدي.

(٦) وطريقة عبد العزيز إسماعيل في كتابه «الإسلام والطب الحديث» هي اختيار آيات معينة ومحاولة تفسيرها من خلال المكتشفات الحديثة، وبيان ما فيها من وجه سبق القرآن إلى هذه المعارف الحديثة.

رضا[١]، والأستاذ محمد فريد وجدي[٢] في غالب كتبه[٣]، والكواكبي[٤]، وغيرهم.

وقد نظّر كبار هذه المدرسة للتأويل بناء على الجمع بين النص والعلم الحديث، من ذلك ما ذكره جمال الدين الأفغاني في تأصيل هذه الآلية في التأويل بقوله: «فإذا لم نر في القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة، ورجعنا إلى التأويل إذ لا يمكن أن تأتي العلوم والمخترعات بالقرآن صريحة واضحة، وهي في زمن التنزيل مجهولة من الخلق كامنة في الخفاء لم تخرج لحيز الوجود، لذلك نراه قد جاء بالإشارة إلى كل ما هو حادث اليوم وما هو ممكن أن يحدث في مستقبل الزمن مع مراعاة عقول الخلق وتقريب الأشياء للأذهان عن طريق نظرهم وقابلية فهمهم»[٥].

إن النماذج التي حاولت تطويع النص لصالح ما جاءت به مخرجات الحضارة الغربية متكاثرة والأمثلة التالية تمثل أشهر هذه التأويلات:

نظرية التطور:

شغلت نظرية التطور والانتخاب التي انتهى إليها داروين[٦] من أن الأنواع الحالية من المخلوقات على اختلافها؛ يمكن أن تفسر بأصل واحد ترجع إليه،

---

(١) انظر: تفسير المنار ١/ ٢١٠.

(٢) محمد فريد وجدي بن علي رشاد ولد في الإسكندرية عام ١٨٧٥م، انتقل إلى السويس وتعلم الفرنسية هناك ثم انتقل إلى القاهرة وقضى بقية عمره هناك وشارك في كتابة المقالات في عدد من الصحف، وتأثر كثيراً بأفكار جمال الدين الأفغاني، وتوفي عام ١٩٥٤م. انظر: الأعلام ٦/ ٣٢٩.

(٣) انظر على سبيل المثال: الإسلام دين الهداية والإصلاح، محمد فريد وجدي ص٥٩.

(٤) انظر: طبائع الاستبداد، الكوكبي ص٤٣، ٤٤.

(٥) خاطرات جمال الدين الأفغاني، محمد المخزومي ص١٠٠.

(٦) تشارلز روبرت داروين عالم حيوان إنجليزي ولد في عام ١٨٠٨م درس الطب واللاهوت ولكن لم يتمهما، ولكنه ظل يواصل دراسة الحيوان والنبات والجيولوجيا، وترجع شهرة داروين بنظريته في التطور حيث ألف كتابه المشهور بعنوان «أصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعي» ولقيت هذه النظرية معارضة واسعة النطاق. وتوفي داروين عام ١٨٨٢م. انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ١/ ٤٧٣.

أو ببضعة أصول تمت وتكاثرت وتنوعت في زمن مديد بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعي، أو بقاء الأصلح، وهو القانون اللازم من تنازع البقاء[(١)]، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٥١﴾﴾ [البقرة: ٢٥١] يقول محمد عبده عن هذه الآية: «تؤيّد السنة التي يعبر عنها علماء الاجتماع بالانتخاب الطبيعي أو بقاء الأمثل، ووجه ذلك جعل هذا من لوازم ما قبله، فإنه تعالى يقول: إن ما فطر الله عليه الناس من مدافعة بعضهم بعضاً عن الحق والمصلحة هو المانع من فساد الأرض؛ أي هو سبب بقاء الحق والصلاح»[(٢)].

وهذه النظرية مع أنها تخالف صراحة ما جاء في القرآن في بداية الخلق وقصة آدم التي وردت في القرآن في أكثر من موضع منها على سبيل المثال في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الحجر: ٢٨، ٢٩] وفي قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾﴾ [ص: ٧١، ٧٢] إلا أن محمد عبده تمهيداً لتأويل ما جاء في القرآن بما يوافق نظرية التطور جعل قصة آدم بمجملها من المتشابه الذي لا يمكن حمله على ظاهره فقال: «وما حكاه الله من قصة آدم وعصيانه بالأكل من الشجرة؛ فهي مما خفي فيه سر النهي عن الأكل والمؤاخذة عليه، وغاية ما علمناه من حكمته أنه كان سبباً لعمارة الأرض ببني آدم، كأن النهى والأكل رمزان إلى طورين من أطوار آدم عليه السلام، أو مظهران من مظاهر النوع الإنساني في الوجود والله أعلم، ومن العسر إقامة الدليل العقلي أو إصابة دليل شرعي يقطع بما ذهب إليه الجمهور»[(٣)]. ثم يقول محمد عبده: «وقد أبهم الله هنا أمر النفس التي خلق الناس منها، وجاء بها نكرة[(٤)] فندعها على إبهامها، فإذا ثبت ما يقوله

---

(١) انظر مزيد تفصل لهذه النظرية، تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٣٥٢، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ١/ ٤٧٣

(٢) تفسير المنار، رشيد رضا ٢/ ٤٩٧. وانظر أيضاً: محاولة محمد فريد وجدي للتوفيق بين أفراد هذه النظرية وبين القرآن الكريم في كتابه: الإسلام في عصر العلم ص٧٩٧.

(٣) رسالة التوحيد، محمد عبده ص٨٨، ٨٩.

(٤) ويقصد محمد عبده ما ورد ذكره في بعض الآيات من تنكير للنفس كما في قوله تعالى: =

الباحثون الإفرنج من أن لكل صنف من أصناف البشر أباً كان ذلك غير وارد على كتابنا، كما يرد على التوراة لما فيها من النص الصريح في ذلك، مما حمل باحثيهم على الطعن في كونها من عند الله تعالى ووحيه»[١]، ونلاحظ أن محمد عبده يتحدث عن النظرية صراحة، ويزيد الأمر صراحة في كلام تلميذه رشيد رضا ـ وقد فسر النفس الواحدة بأنها ماهية الإنسان ـ بقوله: «ولا فرق في هذا بين أن تكون هذه الحقيقة بدئت بآدم كما عليه أهل الكتاب وجمهور المسلمين، أو بدئت بغيره وانقرضوا كما عليه بعض الشيعة والصوفية، أو بدئت بعدة أصول انْبَثَّ منها عدة أصناف كما عليه بعض الباحثين، ولا بين أن تكون هذه الأصول أو الأصل مما ارتقى عن بعض الحيوانات أو خلق مستقلاً على ما عليه الخلاف بين الناس في هذا العصر»[٢].

والمتأمل في مدى تقبل الفكر الغربي لنظرية التطور يرى أنها لم تكن محل قبول في الأوساط الغربية، إلا أنها اكتسبت شهرة في أيامها الأولى، وهذه الشهرة أدت بالخطاب النهضوي إلى هذا التأويل المتعسف في محاولة للتوفيق بين النظرية ومحكم النص القرآني.

الطير الأبابيل:

ومما جاء في هذا النوع من التأويل أيضاً والتي قُدمت فيه المكتشفات الغربية على الظواهر من النصوص الشرعية؛ ما جاء في تأويل الطير الأبابيل الواردة في سورة الفيل في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ﴿١﴾ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِى تَضْلِيلٍ ﴿٢﴾ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣﴾ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ﴿٥﴾﴾ [الفيل: ١ ـ ٥] فقد تأوّل جملة ممن تبنى هذا النوع من التأويل بأن المراد بالطير البعوض أو الذباب، وتأولوا الحجارة التي

= ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾ [النساء: ١] وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴿٩٨﴾﴾ [الأنعام: ٩٨].

(١) تفسير القرآن، محمد عبده «ضمن الأعمال الكاملة لمحمد عبده» ٥/ ١٦٠، ١٦٠.

(٢) تفسير المنار، رشيد رضا ٤/ ٣٢٧.

من سجيل بأنها ما يعلق بأرجلها من جراثيم ومكروبات، حيث يقول محمد عبده حول هذه الآيات: «فيجوز لك أن تعتقد أن هذا الطير من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأن تكون هذه الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتصل بجسدٍ دخل في مسامه فأثار فيه تلك القروح التي تنتهي بإفساد الجسم وتساقط لحمه، وإن كثيراً من هذه الطيور الضعيفة يعد من أعظم جنود الله في إهلاك من يريد إهلاكه من البشر، وإن هذا الحيوان الصغير الذي يسمونه الآن بالميكروب لا يخرج عنها، وهو فرق وجماعات لا يحصي عددها إلا بارئها»[(١)]. وهذا التأويل ذهب إليه أيضاً مصطفى المراغي[(٢)] وغيره، على أن تأويل الطير بالذباب والحجارة بالمكروبات والجراثيم مخالف لظاهر اللفظ وللغة المخاطبين به وقت النزول. ومما يبين أيضاً انحراف هذه التأويل أن السورة مكية، وأن أهل مكة الذين بعث إليهم النبي ﷺ لو لم يروا الطير حقيقة لسارعوا إلى تكذيب القرآن والطعن فيه، كيف وهم بتسارع عظيم في البحث عن إيجاد ثغرة في الرسالة المحمدية؟!

وهذه الآلية في التأويل والمنبهرة بما عند الغرب من علوم ونظريات حاولت تأسيس معنى النص على مخرجات الحضارة الغربية، وانطلقت من الحضارة إلى النص بغية تشكيل معنى جديد يدفع عقدة التخلف والهاجس النفسي بالانهزامية.

والملاحظ في هذا النوع من التأويل أنه لم يخرج أيضاً عن مناهج التأويل التقليدية في استخدام الصيغة البسيطة للتأويل، إلا أنه اعتمد العلم الغربي ومنتجات الحضارة الغربية أصلاً في توجيه النص توجيهاً توفيقياً يتماشى مع العصر ـ بالمفهوم النهضوي ـ ومع أن هذا المنهج يفتقر إلى العلمية الخالية من البراهين؛ إلا أن تأويلاته تبقى أشبه بالتأملات البسيطة، والتي تجاوز بعضها الاكتشافات الحديثة، فأصبح لزاماً على هذا الاتجاه أن يقوم بتركيض النص

---

(١) تفسير القرآن، محمد عبده «ضمن الأعمال الكاملة لمحمد عبده» ٥/ ٥٠٥.

(٢) انظر: تفسير المراغي ٣٠/ ٢٤٣.

خلف النظريات التي لم تستقر[١]، وضعف هذا المنهج التأويلي حدا به إلى الانحسار في أواخر السبعينيات[٢].

المطلب السادس

التأويل باستخدام المنهجيات الحديثة

اعتمدت المنهجية التأويلية في المدارس السابقة في إقصاء الظاهر لحساب المؤول منهجيات مختلفة بناء على أصول فكرية مقررة مسبقاً وإن اختلفت فيما بينها، إلا أن الذي يجمعها الصيغة البسيطة في منهجياتها التأويلية، ولكن الذي استجد في السنوات الأخيرة ظهور صيغة معقدة من المنهجية التأويلية اعتمدت على معطيات الفلسفات الغربية وخصوصاً مدارس ما بعد الحداثة لإعادة قراءة الإسلام وتأويل النصوص الدينية بوجه أخص، وهذا الظهور أخذ منحى تدريجياً تصاعدياً كأي ظاهرة فكرية إلى أن ظهر بالصورة المعقدة والمشاهدة في هذا العصر.

وللتأريخ لهذه الظاهرة يمكن البداءة بالأديب طه حسين[٣] والذي يعد من

---

(١) ومن باب عدم ثبات بعض النظريات، فقد أوَّل مصطفى محمود السمٰوات السبع بالسيارات السبع ثم تبين أن العلم تخطى هذا التفسير وأنها عشر لا سبع، ومن الطريف أن مصطفى محمود عاد في سنة ١٩٦٨م ففسر السموات السبع بألوان الطيف السبعة. انظر كتابه: القرآن محاولة لفهم عصري ص٦٣، الفكر العربي وصراع الأضداد، محمد جابر الأنصاري ص٢٣٩.

(٢) هذا التاريخ التقريبي لنهاية المرحلة في أواخر السبعينيات مما يرجحه عبد الرحمٰن الحاج انظر: أيديولوجيا الحداثة في ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن، عبد الرحمٰن الحاج. بحث ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي الأزمنة والأسئلة ص٢٧١. وانظر: التفاسير القرآنية المعاصرة قراءة في المنهج، حسن السعيد مجلة الحياة الطيبة، العدد الثامن ص٣١١.

(٣) طه حسين أديب ومفكر مصري ولد بمحافظة المنيا عام ١٨٨٩م وقد فقد بصره في السادسة من عمره، وحفظ القرآن الكريم قبل أن يغادر قريته إلى الأزهر، وتتلمذ على الإمام محمد عبده، وقد طرد من الأزهر ثم لجأ إلى الجامعة المصرية في عام ١٩٠٨م وحصل على الدكتوراه منها عام ١٩١٤م، ثم سافر إلى باريس وفي عام ١٩١٥م أتم البعثة وحصل على دكتوراه في علم الاجتماع، وفي عام ١٩١٩م عاد من فرنسا، حيث تم تعيينه أستاذاً في قسم اللغة العربية وقد تقلد عدة مناصب رفيعة، وتوفي عام ١٩٧٣م. انظر: الأعلام ٣/ ٢٣١.

أوائل من مهّد لهذه الآلية في التعامل مع النصوص بشكل عام، ومن أوائل من استخدم المناهج الغربية في دراسة نصوص التراث، حيث استخدم المنهج الديكارتي في دراسته للأدب الجاهلي(١). هذه البداية مع طه حسين لها أهميتها في التأريخ لظاهرة التأويل، من حيث تحول الغرب من كونه «آخراً» يُسعى إلى التوفيق معه كما في آلية تأويل عصر النهضة؛ إلى أداة منهجية في تحليل ودراسة النصوص، والخصومة التي لقيها طه حسين مع مخالفيه لم تكن حول قضية الشعر الجاهلي فحسب؛ بل إن القضية الأساسية كانت حول قراءة طه حسين للنص القرآني كقصة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ونظرته للوقائع التاريخية في تلك النصوص، ولذلك فاستخدام المنهج الديكارتي في قراءة النص القرآني يمثل جرأة لم تكن مألوفة في زمن طه حسين، وقد جاء طه حسين بالنص الجريء في هذا الموضوع حيث يقول: «للتوراة أن تحدثنا عنهما أيضاً ـ أي: إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ـ وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها»(٢).

والملاحظ في تجربة طه حسين واتباعه لديكارت أنه كان ديكارتياً أكثر من ديكارت نفسه، حيث تحاشى ديكارت مد منهجه الشكي إلى النصوص الدينية، ولكن طه حسين طرد هذا المنهج حتى في النصوص الدينية، ولكن استخدام طه حسين للمناهج الحديثة في دراسة النصوص لم يتكامل إبان حياته وإن كانت هذه البداية ستتكامل مع النقاد الآخرين.

وبعد تجربة طه حسين تقدم محمد أحمد خلف الله(٣) في عام ١٩٤٨م إلى

---

(١) انظر: في الشعر الجاهلي، طه حسين ص٢٣ وفيها النص على استخدام المنهج الديكارتي.

(٢) في الشعر الجاهلي، طه حسين ص٣٨. مع أن طه حسين حذف هذه العبارة في الطبعة الثانية من الكتاب، وقد عد النقاد كتاب في الشعر الجاهلي لطه حسين صورة طبق الأصل لكتاب «مقال في المنهج» لديكارت كما هو رأي محمود أمين العالم، انظر: مواقف نقدية من التراث، محمود أمين العالم ص٢٤٨.

(٣) محمد أحمد خلف الله أديب مصري تخرج من كلية الآداب من جامعة القاهرة، ودرّس بكلية الآداب ومعهد الدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية، وعمل وكيلاً لوزارة الثقافة المصرية. انظر: مفاهيم قرآنية، محمد أحمد خلف الله، صفحة الغلاف.

كلية الآداب في جامعة فؤاد الأول ـ القاهرة حالياً ـ بأطروحته للدكتوراه بإشراف أمين الخولي[١]، والتي كانت بعنوان «الفن القصصي في القرآن»[٢] وكان من منهجه فيها التفريق بين الوقائع التاريخية والنصوص القرآنية، إلا أن مجمل إعمال محمد أحمد خلف الله لهذه المنهجية لم تخرج في مجملها عن منهجية طه حسين، غير أنه كان أكثر جرأة من طه حسين حيث عمد إلى التوسع في تقرير هذه المنهجية، وأشار إلى أن وجود القصص في القرآن أشبه بالأسطورة منه بالواقع الموضوعي، وهذه الأسطرة للقصَص القرآني ستتحول عند أركون[٣] فيما بعد إلى مصطلح متكامل[٤]، والقاعدة التي خرج بها من هذه المحاولة أن:

---

(١) أمين الخولي كاتب مصري ولد عام ١٨٩٥م وتخرج من مدرسة القضاء الشرعي ودرّس فيها، وانتقل إلى كلية الآداب مدرساً فأستاذاً ثم شغل منصب مدير عام الثقافة في وزارة التعليم في مصر، وأصدر مجلة الأديب سنة ١٩٥٦م، وقد ابتعث إلى ألمانيا، وكان من المدافعين عن طه حسين ومحمد أحمد خلف الله، وتوفي عام ١٩٦٦م. انظر: الأعلام ١٦/٢.

(٢) أثارت الرسالة جدلاً واسعاً ورفضت في نهاية الأمر وأقيل صاحب الرسالة ومنع المشرف من الإشراف على الأطروحات فيما بعد.

(٣) محمد أركون مفكر جزائري من أصل بربري، ولد في قرية «ثاوريرت ميمون» بمنطقة القبائل الكبرى، قضى فترة التعليم الثانوي بوهران ثم الجامعي بالجزائر العاصمة، ثم انتقل إلى باريس حيث حصل على شهادة التبريز في اللغة العربية والأدب العربي سنة ١٩٥٥م، عمل مدرساً بثانويات ستراسبورغ ثم أستاذاً في عدة جامعات فرنسية من عام ١٩٥٦م ودرس في السربون لمدة ثلاثين سنة من ١٩٦١م إلى ١٩٩١م وشغل كرسي تاريخ الفكر الإسلامي بجامعة السوربون ومدير لمعهد الدراسات العربية والإسلامية بها لسنوات عديدة، وعمل أستاذاً زائراً في عديد من العواصم الأوروبية والأمريكية وألقى عدة دروس ومحاضرات بعديد من المدن والجامعات في القارات الخمس، ويعمل منذ عام ٢٠٠٠م مستشاراً علمياً للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونكرس في واشنطن، جل مؤلفاته بالفرنسية وترجم البعض منها إلى العربية وإلى لغات أخرى. وهو صاحب أحد المشروعات التي سيتم دراستها في هذا البحث.

(٤) انظر: كلام أركون حول الأسطورة في الخطاب القرآني ص٣٨٧ من البحث، وقد امتدح أركون محمد أحمد خلف الله وتأليفه لكتاب الفن القصصي في القرآن، ولكنه ذكر أن حرصه على مراعاة الموقف الإيماني ونقص معلوماته فيما يخص البحوث الجارية اليوم في مجال التحليل الأدبي قد اضطره إلى تقديم تنازلات مهمة تجاه عقيدة الإعجاز، انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٢٠٢، ٢٠٣.

«الإنسان غير ملزم بالإيمان برأي معين من الأخبار التاريخية الواردة في القصَص القرآني، وذلك لأنها لم تُبلّغ على أنها دين يُتبع، وإنما بُلّغت على أنها المواعظ والأحكام والأمثال التي تُضرب للناس، ومن هنا يصبح من حق العقل البشري أن يُهمل هذه الأخبار أو يجهلها أو يخالف فيها أو ينكرها»[١].

إن محاولة طه حسين ومحمد أحمد خلف الله في إعمال المنهجيات الغربية في تأويل النصوص أخذت امتداداً أكثر تطوراً في السبعينيات الميلادية وهي المرحلة التي شهدت تطوراً ملحوظاً في مجال النقد الأدبي ومدارس الألسنيات[٢] الحديثة، حيث بدأ صدى هذه المدارس النقدية الغربية يصل إلى النقد الأدبي وإن كان بشكل بدائي وغير متكامل، وهذا التأثر نجده عند الباحث الباكستاني فضل الرحمٰن[٣].

ويعد فضل الرحمٰن من أول من استخدم المنهجيات الغربية في دراسة الإسلام ونصوصه بالشكل الذي هو عليه الآن، وإن كانت تلك المحاولة لم تأخذ أبعادها التكاملية كأي بداية. وقد عمل فضل الرحمٰن على قراءة النصوص الشرعية قراءة تاريخية ومراجعة سياقات النصوص مع اعتبار الظروف التاريخية والاجتماعية لها، ودرس الوحي على ضوء العلوم الإنسانية، والجديد في هذه المحاولة أن فضل الرحمٰن تعرف على آراء الفيلسوف الألماني جادمير[٤] -

---

(١) الفن القصصي في القرآن الكريم، محمد أحمد خلف الله ص٧٤.

(٢) اللسانيات أو الألسنيات هو علم اللغة المؤسَّس على مقارنة مختلف الألسن ويتضمن درس الأصوات وعلم الدلالة. انظر: موسوعة لالاند الفلسفية ٢/ ٧٤٠.

(٣) فضل الرحمٰن باحث ومسؤول تربوي باكستاني ولد عام ١٩١٩م أصبح أستاذاً للفكر الإسلامي في قسم لغات الشرق الأدنى في جامعة شيكاغو، من مؤلفاته «الإسلام وضرورة التحديث نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية» و«النبوة في الإسلام: الفلسفة السلفية» وغيرها، اضطر للهروب من باكستان بسبب أفكاره التي واجهت رداً عنيفاً، وتوفي عام ١٩٨٨م انظر: الإسلام وضرورة التحديث نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، فضل الرحمٰن، صفحة الغلاف.

(٤) هانز جورج جادمير فيلسوف ألماني ولد عام ١٩٠٠م ويعد أستاذ كرسي للفلسفة في جامعة ليبتسج وقد تنقل في عدد من الجامعات الألمانية ورأس تحرير المجلة الفلسفية منذ عام ١٩٥٣م وتأثر بهايدغر كثيراً، وربما كان تأثير هايدغر عليه أكثر من غيره حيث كان هايدغر يشرف عليه في أطروحته للدكتوراه، وقد توفي جادمير عام ٢٠٠٢م. انظر: ملحق موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ص١٠١.

والمشهور في فلسفته التأويلية ـ في وقت مبكر وقرر كثيراً من آرائه في فهم النص القرآني وتأويله[١].

ومحاولة فضل الرحمٰن والتي كانت بحدود عام (١٩٧٧م)[٢] دفعت الآلية التأويلية الحديثة إلى الأمام بالاستفادة من منجزات المدارس الغربية التي اعتنت بفلسفة التأويل بالذات، ورغم أنها لم تستوعب جميع المنجزات إلا أنها قدمت نموذجاً سيكون أكثر تطوراً في الثمانينات كما سيأتي.

وفي عام (١٩٧٩م) صدر عن دار المسيرة في بيروت كتاب للمفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد[٣]، والذي حمل عنوان «العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة» وكانت تلك الفترة من الزمن تشهد حضوراً للمناهج النقدية الغربية إلى جانب حضورها أيضاً في الدراسات الأخرى، وهذا الحضور أثَّر في طريقة تناول أبو القاسم حاج حمد للمواضيع المتعلقة بالإسلام والنص الشرعي على وجه أخص، ولذلك كانت محاولة أبو القاسم حاج حمد أكثر تطوراً بالمقارنة مع محاولة فضل الرحمٰن.

وقد بنى أبو القاسم حاج حمد فكرته على أساس: «أن القرآن هو المصدر الكلي للمعرفة الكونية المطلقة بوصفه الوعي المعادل موضوعياً للوجود الكوني وحركته، وأن إدراك خصائصه المنهجية والمعرفية يتطلب الجمع بين القراءتين وصولاً لاكتشاف جدلية الغيب والإنسان والطبيعة»[٤]. أما المنهجيات الغربية فلم

---

(١) انظر: الإسلام وضرورة التحديث نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، فضل الرحمٰن ص١٩ وما بعدها.

(٢) كما أشار إلى ذلك في مقدمة كتابه: الإسلام وضرورة التحديث نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية ص٧.

(٣) محمد أبو القاسم حاج حمد مفكر سوداني ولد عام ١٩٤١م له كثير من النشاطات السياسية والفكرية سواء داخل أفريقيا أو خارجها، عمل مدة مستشاراً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن، له بعض الإصدارات السياسية والفكرية وأشهرها كتاب «العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة» لاقى الكتاب في وقتها اهتماماً كبيراً وقدمت في دراسته بعض الأطروحات الجامعية، وقد توفي محمد أبو القاسم حاج حمد عام ٢٠٠٤م.

(٤) العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، محمد أبو القاسم حاج حمد ص٣٣.

تكن طبيعة المرحلة تسمح للأخذ المطلق بتلك المنهجيات وإعمالها على النصوص بشكل مطلق، ولذلك فقد قيّد أبو القاسم حاج حمد إعمال النظريات الغربية حسب قوله: «حين نأخذ بهذه المحددات النظرية والمنهجية فإننا نعيد توظيفها خارج المناهج الوضعية، وفي إطار المنظور الكوني لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة، هذا أصل منهجنا في الجمع بين القراءتين»[١].

وفي بداية الثمانينيات بدأت التوجهات التحديثية النقدية في الظهور، وكان ظهورها صدى لتيارات النقد والمراجعة التي ظهرت في الغرب إبان تلك الفترة، ومع أن النقد والمراجعة فكرة أصيلة في تراث الفكر الإسلامي[٢]؛ إلا أن الذي حصل في تلك المرحلة هو التوسع في الجانب المنقود حتى لو كان من ثوابت الإسلام وقواطع الدين، ويكمن خلف هذا النقد محاولة لتحسين صورة الإسلام في الغرب تحت مسمى النقد الداخلي والمراجعة العلمية.

ففي مرحلة الثمانينيات بالذات بدَت الأطروحات النقدية الغربية أكثر نضجاً وهذا ما انعكس على الكتابات العربية، ففي عام (١٩٨٤م) صدر كتاب «نقد العقل الإسلامي» لمحمد أركون الذي اعتبر أن المقدمات الناشئة من اللغة والأدب وأصول الفقه وأمثال هذه العلوم غير كافية في فهم النص الشرعي، بل يجب التوجه إلى العلوم الإنسانية والتجريبية وإشراكها في عملية الفهم والتأويل، ويعد أركون أول من توسع في استخدام المناهج الغربية في تأويل النصوص الدينية ودفع بهذه التوجهات إلى أقصى ما يمكن من استخدام الآلة النقدية الغربية، وفي نفس السنة أيضاً صدر كتاب «نقد العقل العربي» لمحمد عابد الجابري[٣]، واستخدم فيه المناهج الغربية في قراءة التراث، وإن كان الجابري لم يشتغل بتأويل النصوص الدينية كمشروع له، إلا أن هذا التوقيت في صدور

---

(١) العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، محمد أبو القاسم حاج حمد ص٦٨.

(٢) يعد الإمام ابن تيمية أوسع شخصية علمية نقدت الفكر الإسلامي ومحّضت جيده من رديئة وذلك في دراسته للمذاهب الفكرية والتوجهات العقدية.

(٣) محمد عابد الجابري كاتب ومفكر مغربي ولد عام ١٩٣٦م، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧م وعلى دكتوراه الدولة عام ١٩٧٠م من كلية الآداب في الرباط، يعمل حالياً أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بجامعة محمد الخامس في الرباط، يعد من أشهر المفكرين العرب، كتب العديد من الأبحاث وأبرزها رباعيته في نقد العقل العربي التي عقدت من أجل مناقشتها الندوات والمؤتمرات.

الكتابين بالغ الأهمية، حيث إنه يمثل التوقيت الفعلي الذي نزلت فيه المنهجيات الغربية إلى ساحة النصوص الشرعية ونصوص التراث بشكل عام.

وبعد محاولة أركون في نقده للنصوص الدينية باستعمال كل إمكانياته من الفلسفة النقدية الغربية؛ اتسع مجال النقد في تأويل النصوص الشرعية واشتهرت هذه الآلية في تناول النصوص الدينية، وتحول بها «التأويل» من مصطلح شرعي إلى مصطلح مُعَلْمَن، وساعد ذلك التطور الملموس في علوم النقد ومدارس الألسنيات الحديثة حتى أصبح في كل بلد إسلامي ممثل لهذه الآلية التأويلية في تناول النص الشرعي، ففي سوريا على سبيل المثال محمد شحرور[١] وطيب تيزيني[٢]، وفي لبنان علي حرب[٣]، وفي مصر حسن حنفي[٤] ونصر حامد أبو

---

(١) محمد ديب شحرور ولد في دمشق عام ١٩٣٨م، وابتعث إلى الاتحاد السوفيتي في عام ١٩٥٨م لدراسة الهندسة المدنية وتخرج بدرجة دبلوم في الهندسة المدنية في عام ١٩٦٤م، وعيّن معيداً في كلية الهندسة المدنية في جامعة دمشق عام ١٩٦٥م حتى عام ١٩٦٨م، ثم أوفد إلى جامعة دبلن بأيرلندا عام ١٩٦٨م للحصول على شهادتي الماجستير والدكتوراه في الهندسة المدنية اختصاص ميكانيكا تربة وأساسات، وحصل على شهادة الدكتوراه عام ١٩٧٢م ثم عين مدرساً في كلية الهندسة المدنية في جامعة دمشق عام ١٩٧٢م، لمادة ميكانيكا التربة، ثم أستاذاً مساعداً، وما زال إلى الآن يمارس التدريس في جامعة دمشق لمادة الأنفاق والمنشآت الأرضية وميكانيكا التربة إلى جانب تقديم الاستشارات الهندسية في مكتبه الخاص في حقل ميكانيكا التربة والأساسات إلى اليوم، حيث قدم وشارك في استشارات فنية لكثير من المنشآت الهامة في سوريا، وله عدة كتب في مجال اختصاصه تعد مراجع هامة لميكانيكا التربة والأساسات إضافة إلى مشروعه الخاص بتأويل القرآن. ومشروع شحرور هو أحد المشاريع التي سيتم دراستها في هذا البحث.

(٢) طيب تيزيني باحث ومفكر سوري ولد في حمص عام ١٩٣٨م، وقد واصل دراساته العليا في ألمانيا وحصل منها على الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٦٨م، ثم عاد إلى سوريا أستاذاً بجامعة دمشق، له العديد من المؤلفات أبرزها «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة» في اثني عشر جزءاً ويتجه تيزيني في أبحاثه إلى النزعة الماركسية في تفسير التراث.

(٣) علي حرب كاتب وناقد لبناني معاصر كرس جهده في نقد المشاريع الثقافية، ويمثل نقده الفلسفي للفكر المعاصر بالنقد التقويمي.

(٤) حسن حنفي حسنين ولد بالقاهرة عام ١٩٣٥م، وتخرج من جامعة القاهر عام ١٩٦٥م، ثم سافر إلى فرنسا وحصل على شهادة الدكتوراه من السربون عام ١٩٦٦م ثم عاد أستاذاً في جامعة القاهرة، ويعد حسن حنفي من الأعلام الفكرية المعروفة في العالم العربي، عمل أستاذاً زائراً في عدد من العواصم العربية والعالمية، وهو الآن أستاذ متفرغ بقسم الفلسفة =

زيد[١]، وفي ليبيا الصادق النيهوم[٢]، وفي تونس عبد المجيد الشرفي[٣] وهشام جعيط[٤] والصادق بلعيد[٥]، وغيرهم كثير، وإن كانوا يختلفون في طريقة إعمال هذه المنهجيات إلا أن الجامع فيما بينهم متفق في تأصيل المنهجية النقدية الغربية وفي قدرتها على تأويل النصوص الشرعية، وسيأتي في أثناء البحث نقل لتأويلهم للنصوص حسب ما تفرضه طبيعة البحث إن شاء الله.

= بآداب القاهرة ولا زال يمارس نشاطه العلمي في التأليف واللقاءات العلمية. وقد كُتب في مناقشة أفكاره العديد من الأطروحات الجامعية. ومشروع حسن حنفي هو أحد المشاريع التي سيتم دراستها في هذا البحث.

(١) نصر حامد أبو زيد ولد في قرية قحافة، في طنطا، في تموز ١٩٤٣م دخل الكتّاب في قحافة، ثم مدرسة الصنائع، حيث نال دبلوم اللاسلكي في العام ١٩٦٠م، عمل فنيّاً بين العامين ١٩٦٠ و١٩٧٢م وفي الوقت نفسه نال الثانوية العامة، ثم تخرَّج من كلية الآداب قسم اللغة العربية في العام ١٩٧٢م، وعُيِّن في نفس العام معيداً في جامعة القاهرة، ونال شهادة الماجستير عن أطروحته: المجاز في القرآن عند المعتزلة، ثم الدكتوراه بأطروحته: تأويل القرآن عند ابن عربي عام ١٩٧٩م، وله العديد من الأبحاث، وقد حكم عليه بالردة بسبب شطحاته في عام ١٩٩٥م مما اضطره إلى الخروج من مصر والعمل في جامعة ليدن، واستقر به المقام في بيروت إلى أن عاد إلى القاهرة قبل وفاته بأسبوعين وتوفي في ٥/ ٧/ ٢٠١٠م. ومشروع نصر حامد أبو زيد هو أحد المشروعات التي سيتم دراستها في هذا البحث.

(٢) الصادق رجب النيهوم كاتب ليبي ولد في بنغازي عام ١٩٣٧م، وحصل على الليسانس عام ١٩٦١م من جامعة بنغازي، وعمل معيداً بكلية الآداب بالجامعة الليبية سنة ١٩٦٢م ثم أستاذاً مساعداً بقسم الدراسات الشرقية بجامعة هلسنكي بفلندا في الفترة من ١٩٦٨م، إلى أوائل عام ١٩٧٢م، نشر نتاجه الأدبي في العديد من الصحف العربية والأجنبية، وأقام سنوات طويلة في جنيف أستاذاً في مقارنة الأديان بجامعة جنيف حتى وفاته عام ١٩٩٤م. انظر: مقدمة الإسلام في الأسر، الصادق النيهوم ص٥.

(٣) عبد المجيد الشرفي كاتب ومفكر تونسي وأستاذ الحضارة الإسلامية في الجامعة التونسية، درّس وأشرف على أطروحات علمية بكلية الآداب والفنون والإنسانيات بجامعة منوبة في تونس، وشغل عدة مناصب أكاديمية، وقد أنجز أطروحته للدكتوراة عن: «الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع الهجري» تحت إشراف محمد الطالبي.

(٤) هشام جعيط، كاتب ومفكر تونسي ولد عام ١٩٣٥م تخصص جعيط في التاريخ الإسلامي وحصل على شهادة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة باريس، وعاد إلى تونس أستاذاً في الجامعة التونسية إلى جانب كونه أستاذاً زائراً في بعض الجامعات الأمريكية والفرنسية، وقام بنشر العديد من الأعمال المتعلقة بالتاريخ الإسلامي.

(٥) الصادق بلعيد، دارس وباحث في القانون وأستاذ بكلية الحقوق بتونس وعميد سابق بنفس الكلية، ويعمل إلى جانب ذلك أستاذاً زائراً في عدد من الجامعات في أمريكا، له العديد من الدراسات والبحوث.

الباب الأول

أصول النظرية الحديثة للتأويل وأسباب ظهورها

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: جذور وروافد وامتدادات نظرية التأويل الحديثة.

الفصل الثاني: أسباب ظهور المنهج التأويلي الحديث في الفكر العربي المعاصر.

الفصل الثالث: دراسة لأهم النظريات التأويلية العاملة في النص الشرعي.



الفصل الأول

جذور وروافد وامتدادات نظرية التأويل الحديثة

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: جذور نظرية التأويل الحديثة في الفكر الغربي.

المبحث الثاني: روافد نظرية التأويل الحديثة في الفكر الغربي.

المبحث الثالث: امتدادات نظرية التأويل الحديثة في الفكر الغربي.



المبحث الأول

جذور نظرية التأويل الحديثة في الفكر الغربي

تمهيد

الاشتغال بالنصوص من حيث النظر إلى بنيتها الداخلية والمعرفية وحقائقها المضمرة أو المفصح عنها كان مدار اهتمام الفلسفة الغربية، وقد ركزت الفلسفة الغربية المتأخرة على النص بغض النظر عن قائله بغية المحافظة عليه من إكراهات قسرية قد يتعرض لها من خلال بعض العمليات التأويلية، ولذلك فقد شغلت مسألة النص كثيراً من الاهتمامات الفلسفية في الفكر الغربي، حيث جاءت الجهود الفلسفية المختلفة لمعالجة ثلاثية: المؤلف/النص/المتلقي، وكيف يستمد النص حيويته مع انقطاعه عن مؤلفه تاريخياً، وهل دلالة النص تختلف باختلاف التاريخ الزمني أو باختلاف المتلقي أو الفهم المسبق؟ وهل للنص دلالة ذاتية كامنة في بنيته الأصلية؟

هذه المشكلات وغيرها حاولت الفلسفة الغربية في أشهر أطيافها تقديم فلسفة للنص تتجاوز هذه الإشكاليات في فهم النص، وهذا الاهتمام بموضوع النص على هذا المنحى راجع إلى التوجه المتأخر في الفلسفة الغربية والذي ركز

على الجانب الإنساني بحيث أصبح الإنسان محور كثير من القضايا الفلسفية وخصوصاً في موضوع الفهم والتأويل، وصار موضوع التأويل يشغل حيزاً مهماً من تفكير كثير من فلاسفة الغرب، حتى قال نيتشه[١]: «ليست هناك حقائق هناك فقط تأويلات»[٢]. وفي هذا السياق أيضاً يقول هايدغر[٣]: «الفلسفة نفسها يجب أن تكون مؤولة»[٤] ولهذه الأهمية أيضاً يقول هيرش[٥] وهو من المتأخرين الذين أعطوا لنظرية التأويل مزيد اهتمام: «إن فلسفة التأويل ينبغي أن يكون لها مكان الصدارة والتمهيد في دوائر الأدب»[٦].

ولقد أخذت نظرية التأويل بعداً فلسفياً مهماً وخصوصاً في التوجهات الفلسفية النقدية، وانطلقت في الغرب باسم «الهرمنيوطيقا» باعتبار أن هذه النظرية هي السبيل الوحيد لفهم النص، بغض النظر عن التطورات الحاصلة على مدلولات هذا المصطلح في الفلسفة الغربية ذاتها كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

ومع أن البحث في ثلاثية: المؤلف/النص/المتلقي لم تكن خصيصة للفلسفة الغربية، بل كانت هذه الثلاثية تمثل حضوراً قوياً في التراث العربي والإسلامي سواء تعلق الأمر بالنص الديني أو النصوص الأخرى، ولها مباحث

---

(١) فردريك نيتشه فيلسوف ألماني يعد من أعظم الفلاسفة تأثيراً في القرن العشرين ولد عام ١٨٤٤م، واسم نيتشه يرتبط بنقد جذري للدين وللفلسفة والأخلاق، شغل وظيفة أستاذ في جامعة بازل، وقد ترك التدريس بسبب مرض وبعدها بدأ التنقل إلى عدة مدن أوروبية، وقد أصيب بالجنون في آخر حياته وبهذا المرض ختم حياته عام ١٩٠٠م. انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٥٠٨/٢، تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٤٠٥.

(٢) أورد هذا النص عن نيتشه محمد شوقي الزين في كتابه: تأويلات وتفكيكات ص١٨ بدون عزو.

(٣) مارتن هايدغر فيلسوف ألماني ولد عام ١٨٨٩م ويعد المؤسس الفعلي للوجودية، درّس في عدد من الجامعات الألمانية وألقى عديد من المحاضرات في عدد من المدن الأوربية، وتدور فلسفة هايدغر على مسألة الوجود، ومهمة الفيلسوف في نظره هي إيضاح معنى الوجود وربط معنى الفهم واللغة بالوجود، وقد توفي هايدغر عام ١٩٧٦م. انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٥٩٧/٢، موسوعة الفلاسفة، فيصل عباس ص٢٤٩.

(٤) أورد هذا النص عن هايدغر مصطفى ناصف في كتابه: نظرية التأويل ص١٧ بدون عزو.

(٥) هيرش فيلسوف أمريكي معاصر مهتم بنقد النظريات التأويلية الحديثة.

(٦) أورد هذا النص عن هيرش مصطفى ناصف في كتابه: نظرية التأويل ص١٧ بدون عزو.

عديدة في كثير من الفنون العربية والإسلامية كمباحث الألفاظ في أصول الفقه وبعض مباحث البلاغة وغيرها، إلا أن الاختلاف في الآلية التي تمت بها إدارة هذه الثلاثية تختلف حسب النزعات تجاه النص المدروس، والجديد في الفلسفة الغربية أنها وسعت من دائرة التأويل أكثر في نظرتها العامة تجاه النصوص، وهذا التطور في هذه النظرية تم في مراحل مختلفة وأخرج في النهاية صيغة للنظرية لم تكن هي أيضاً محل اتفاق بين المشتغلين بها، إلا أن المهم في هذه الدراسة أن هذه المراحل التي مرت فيها نظرية التأويل كانت منهلاً مهماً في تبني كثير من الخطابات العلمانية في الفكر العربي المعاصر أوجهاً من أوجه النظرية المتعددة والاشتغال بها، وإن تتبع جذور النظرية في الفلسفة الغربية يعطي صورة واضحة لمنبع ومصب كثير من التوجهات العربية النقدية وخصوصاً في مجال نقد النصوص الدينية وتأويلها، وإن كانت لم تصرح غالباً بالأصل الفلسفي الذي اعتمدت عليه، وفي هذا المبحث عرض موجز لجذور نظرية التأويل الحديثة «الهرمنيوطيقا» كما جاءت بها الفلسفة الغربية.

المطلب الأول

البدايات اليونانية

تأتي كلمة «الهرمنيوطيقا» من الفعل اليوناني Hermeneuein وتعني تفسير[١]، وقد ربط كثير من الباحثين بين هذه الكلمة وبين الإله هرمس[٢] كما هو صنيع جادمير[٣]. وهرمس هو رسول آلهة الأولمب والذي كان بدوره ينقل لغة الآلهة

(١) وهي كذلك بالإنجليزية حيث تعني كلمة: Hermeneutic تأويل أو تفسير. انظر: المورد، منير البعلبكي ص٤٢٤. وتعني هذه الكلمة في جانب خاص تفسير نصوص فلسفية أو أدبية، وبنحو خاص شرح الكتاب المقدس، وتقال هذه الكلمة أيضاً على ما هو رمزي. انظر: موسوعة لالاند الفلسفية ٢/ ٥٥٥.

(٢) هرمس هو الاسم الذي أطلقه اليونان على الإله المصري (تحوت) وسماه الأفلاطونيون المحدثون هرمس المثلث العظمة. انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا ٢/ ٥١٩.

(٣) انظر: فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، جادمير ص٦١، وأيضاً: منى طلبه، الهرمنيوطيقا المصطلح والمفهوم، منى طلبه مجلة أوراق فلسفية ص١٣٠، العدد العاشر، وأيضاً عادل مصطفى انظر: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير ص٢٤، وانظر أيضاً: المعجم الفلسفي، مراد وهبه ص٧١٦.

ويترجم مقاصدهم إلى البشر، والعملية التي كان يقوم بها هرمس كما في الإلياذة[١] هي نقل الرسائل من تزوس[٢] كبير الآلهة إلى كل من عداه وبخاصة جنس الآلهة، وينزل بها أيضاً إلى مستوى البشر، وكان على هرمس بهذا التواصل بين البشر والآلهة أن يعبر البون الشاسع بين البشر والآلهة ليوصل إلى البشر رسالة الآلهة[٣]، وهذه العلاقة بين التأويل وشخصية هرمس أشار إليها هايدغر في كتابه «في الطريق إلى اللغة» حيث يقول: «إنه لمما يحمل أعمق المغزى وأبلغ الدلالة أن هرمس هو رسول الآلهة وليس مجرد رسول بين البشر بعضهم لبعض، ذلك أن الرسالة التي يحملها هرمس ليست رسالة عادية.. التأويل في أسمى معانيه هو أن تكون قادراً على فهم هذه الأنباء المقدورة.. أن تؤوّل هو أن تستمع أولاً، وعندئذ تصبح أنت نفسك رسول الآلهة»[٤].

وهذه العملية التي يقوم بها هرمس حسب ما وصل إلينا من الفكر اليوناني هي محاولة فهم وتفسير فكر صادر من طبقة تمتاز بمجاز من الدرجة العالية غير متناول في خطاب البشر الدوني ومحاولة تَبْيئة هذه المجازات العالية ونقلها من الخطاب الإلٰهي إلى الخطاب البشري مع ما يكتنف هذا التحول من تدخل من الناقل في الطريقة التي توصل هذه الشفرات إلى المتلقي المقصود، وهذه العملية التي يقوم بها هرمس كما جاء في الإلياذة تعد المحطة الأولى في دراسة الهرمنيوطيقا.

---

(١) الإلياذة والأوذيسا أقدم ما وصل إلينا من الفكر اليوناني وتنسبان إلى هوميروس وهناك شك في نسبة القصيدتين لشاعر واحد، وقد ذهب بعض المؤرخين إلى إرجاع الإلياذة إلى القرن التاسع قبل الميلاد، أما الأوذيسا فإلى النصف الأول من القرن الثامن قبل الميلاد، وأن هوميروس أشهر من حفظ هذه القصائد وأنشدها فنسبت إليه، ومهما يكن من أمر نسبة هذه القصائد إلا أن المهم هو الاطلاع على الفكر اليوناني المتقدم ففيهما أفكار عن الطبيعة والآلهة والإنسان والأخلاق. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص٢.

(٢) تزوس إله يوناني على رأس الآلهة التي تسكن في قمة الأولمب أحكامه قوية يشتهر بالعدالة يبصر كل شيء ويحج الناس إلى هيكله في أولمبية بالمروة، وتجلب إليه القرابين وتقام الألعاب الرياضية وأسواق الأدب والفن وتوقف الحروب بهذه المناسبة. انظر: الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص٢، ٣.

(٣) في الطريق إلى اللغة، مارتن هايدغر. نقلاً من كتاب: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، عادل مصطفى ص٢٤.

(٤) نقلاً من كتاب فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، عادل مصطفى ص٢٨. بدون عزو.

أما الإلياذة نفسها وقرينتها الأوذيسا لهوميروس(١) فقد أصبحت في الفكر اليوناني أشبه بالنص المؤسِّس للفكر اليوناني القديم، وقد أخذت بعض المدارس اليونانية القديمة بتأويلها تأويلاً رمزياً وعلى رأسها المدرسة الكلبية(٢)، وقد سار في التأويل الرمزي لأعمال هوميروس بعد المدرسة الكلبية زينون الرواقي(٣) في تفسيره لهوميروس، فهو يفسر تزوس ـ كبير الآلهة ـ بأنه اللوجس(٤) ـ العقل الأول ـ الذي يرتب كل شيء، وقد وصل إلينا من هذا النوع من التأويل الرمزي لأعمال هوميروس من الفكر اليوناني المتأخر كتابان وهما «التأويلات الهوميرية» لهيرقليطس (وهو غير الفيلسوف المعروف) وكتاب «خلاصة اللاهوت اليوناني» لكورنوتس(٥).

---

(١) هوميروس شاعر شهير وهو كاتب الملحمتين: الإلياذة والأوذيسا. والتي تعد أقدم ما وصل إلينا من الفكر اليوناني، وقد عاش في القرن الثامن أو العاشر ق.م. انظر: الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص٢.

(٢) المدرسة الكلبية تطلق في تاريخ الفلسفة على مذهب أنتستانس، ويرجع هذا الإطلاق لأن هذا الفيلسوف كان يجمع طلابه في مكان اسمه الكلب السريع، وهذه المدرسة ترى أن السعادة في الفضيلة، وأن الفضيلة وحدها في الخير، وهم يدعون احتقار القوانين الوضعية والتقاليد والعرف والرأي العام والقيم المنتشرة في المجتمع لاعتقادهم أن المثل الأعلى للإنسان أن يجعل سلوكه موافقاً للطبيعة لا للقوانين والتقاليد المفروضة عليه من الخارج. انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا ص٢/٢٣٦، ٢٣٧، المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص٥٥٣.

(٣) زينون الرواقي فيلسوف يوناني ولد عام ٣٣٦ ق.م في كيتوم من أعمال قبرص عمل بالتجارة وقدم أثنا حوالي عام ٣١٢ ق.م فاستمع إلى فلاسفتها ثم أنشأ مدرسة في رواق كان فيما سلف محل اجتماع الشعراء فدعي أصحابه بالرواقيين وإليه ترجع أصول المدرسة الرواقية، وهي مدرسة تنزع إلى الحس فكل معرفة عندهم فهي ترجع إلى معرفة حسية، وقد توفي زينون الرواقي عام ٢٦٤ ق.م. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص٢٢٣.

(٤) اللوجس: أحد المفردات المعقدة ومتشعبة الدلالة، تعود إلى الموروث الإغريقي وتعني هذه الكلمة اللفظ أو الصوت، غير أن ارتباط هذا الصوت بكينونة متعالية جعلها صفة تخص قوى التحكم بالكون في الموروث الإغريقي، وتخص الذات الإلهية في الفكر المسيحي بصفة أن هذا اللوجس معادلٌ للعقل الإلهي أو الكلمة بالمفهوم المسيحي. انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص٥٨٣ دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي وميجان الرويلي ص٢١٨.

(٥) انظر أمثلة من التأويلات لأعمال هوميروس كما في الكتابين في كتاب: مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمٰن بدوي ص٧٥٥.

إن المدرسة الرواقية بصفتها مدرسة مادية كانت تجد في الميثولوجيا[(١)] كل العلم الطبيعي، ويؤولون قصصها الفاضحة المعيبة، فينتهون إلى أن أسماء الآلهة ما هي إلا أسماء تزوس تطلق عليه بحسب مناطق الأرض التي يعمل فيها والأفعال الصادرة عنه[(٢)].

إن هذه الأعمال اليونانية السابقة مارست العملية التأويلية وإن كان لم يشتهر مصطلح يتداول في الفكر اليوناني يعبر عن العملية نفسها، إلا أنه اشتهر عند الباحثين أن أول من استخدم هذا المصطلح «الهرمنيوطيقا» بهذه الصيغة أرسطو في باب المنطق من كتابه «الأرغون» وكان يعني به علم الدلالة[(٣)]، ولكن الملاحظ أن مصطلح الهرمنيوطيقا أو نظرية التأويل في العصور المتأخرة قد تعددت مضامينه مع اختلاف الفلسفات الغربية في مدى اشتغاله بالنصوص وتوليد الفهم منها بمناحٍ متعددة حسب النزعات الفلسفية والتي جعلت من نظرية التأويل مشروعاً فلسفياً مهماً يشكل حضوره تحولاً مهما في مجال نقد النصوص والتي كان لها الأثر في الفكر العربي الناقل لهذه الفلسفة، ولبيان التطور والاختلاف الذي حصل لهذه النظرية سيكون العرض حسب المراحل التي مرت بها بداية من مرحلة الإصلاح الديني والنقد الكتابي مروراً بمدرسة الهرمنيوطيقا الرومانسية والهرمنيوطيقا الفلسفية.

المطلب الثاني

الإصلاح الديني والنقد الكتابي

يعد فهم الكتاب المقدس البداية لمشوار النظرية التأويلية الحديثة، فمن المشاكل التي يكتنفها الكتاب المقدس انطلقت النظرية التأويلية الحديثة في تأويل النصوص، وامتدت إلى النصوص غير المقدسة ووجدت تنظيراتها الجوهرية في

---

(١) الميثيولوجيا تعني عرض فكرة أو مذهب في صورة شعرية وروائية مقصودة، حيث يسود الخيال وتختلط المتخيلات بالحقائق الكامنة، وتطلق أيضاً على الحكاية الخرافية الشعبية الأصل التي تتمثل فيها قوى الطبيعة كائنات شخصية ويكون لأفعالها ومغامراتها معنى رمزي، انظر: موسوعة لالاند الفلسفية ٢/ ٨٥٠.

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص٢٢٨.

(٣) انظر على سبيل المثال: الفلسفة والتأويل، نبيهة قارة ص٧.

النصوص الأدبية والفلسفية، وعادت بعد هذا التطور إلى البداية التي انطلقت منها وهو الكتاب المقدس لتمارس منهجياتها الجديدة في النقد وعمليات الفهم والتأويل.

إن أهم سبب أدى إلى نشوء الحاجة إلى التأويل هو تعارض العلم والإيمان أو العقل والنقل، ويمكن وضع تاريخ تقريبي للحاجة إلى المصالحة بين العلم والإيمان أو العقل والنقل في الفكر النصراني هو بداية دخول الفلسفة اليونانية إلى حقل التفكير الأوروبي في حدود القرن الرابع الميلادي والتي تولى فيها مهمة الدفاع عن العقائد آباء الكنيسة حتى غلب على تسمية هذا العصر بعصر آباء الكنيسة، ومن أبرز من حاول الدخول في هذا المعترك من أجل فهم للكتاب المقدس فهماً لا يخالف فيه التعاليم الكنسية من جهة، وأيضاً متساوقاً مع العقل من جهة أخرى هو القديس أوغسطين[1].

ويدور توفيق أوغسطين على أن العقل وحده غير قادر على الاستقلالية في معرفة الحقيقة الكلية، ولكن النص المقدس هو الذي يستطيع ذلك وحده، وأوغسطين يؤكد ذلك في سياق الدفاع عن النص المقدس ضد هجمات الفلسفة اليونانية التي بدأت تغزو الثقافة الأوروبية في العصر الوسيط، ويحاول من جهة ثانية أن يطوع العقل للدفاع عن الإيمان، فالإيمان عند أوغسطين أولاً والعقل مبرر للإيمان ثانياً، وهو يؤكد في هذا السياق أنه: «ليس الإيمان عاطفة غامضة وتصديقاً عاطلاً من الأسباب العقلية، ولكنه قبول عقلي لحقائق إن لم تكن مدركة في ذاتها كالحقائق العلمية؛ فهي مؤيدة بشهادة شهود جديرين بالتصديق هم الرسل والشهداء، وبعلامات خارقة هي المعجزات، ليس ينفر من الإيمان من نقد العقل ما دام الإيمان لا يوجد إلا في العقل، فعلى العقل مهمة قبل الإيمان؛

(١) القديس أوغسطين لاهوتي وفيلسوف مسيحي وأحد كبار آباء الكنيسة الكاثوليكية، ولد في شرق الجزائر عام ٣٥٤م وكان أبوه وثنياً بينما كانت أمه مسيحية، وقد تلقى أول تعليمه في الجزائر وكان في بداية حياته منهمكاً في الملذات والشهوات، واشتهر بالخطابة ورحل إلى روما وتعرف على القسس هناك وترك حياة اللذة وعمّده أسقف ميلانو عام ٣٨٧م، ومن هذا التاريخ بدأت حياة أوغسطين الدينية التي قضاها في العبادة والتعليم الديني، وكانت أيامه الأخيرة في تونس حيث توفي هناك عام ٤٣٠م. انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ١/ ٢٤٧.

وهي الاستيثاق من تلك الشهادات وتلك العلامات.. وللعقل مهمة بعد الإيمان وهي تفهم العقائد الدينية، وهنا الإيمان سابق على التعقل مُعِيْن عليه»[١] والذي يريد أن ينتهي إليه أوغسطين في موضوع المصالحة بين العقل والنقل أن الإيمان يسبق العقل، ولا بد من العقل بعد ذلك أن يتعقل الإيمان، فلا يكون إيماناً ساذجاً بل إيماناً عقلياً؛ لأن الإيمان بدون تعقل في درجة أقل بكثير من الإيمان المتعقَّل.

وإذا كان أوغسطين في عموم كلامه يتجه إلى تقديم النص على العقل؛ فإن توما الأكويني[٢] والمتأثر بفلسفة أرسطو في القرن الثالث عشر الميلادي حاول أن يعيد الترتيب بين النص والعقل ويحدد طريقة لفهم الكتاب المقدس متماشية مع هذا الترتيب، وانتهى في موضوع فهم الكتاب المقدس في ضوء ترتيب العلاقة بين النص والعقل إلى أن الكتاب المقدس ينتمي إلى نمط معرفي يؤدي إلى حقيقة، والفلسفة أو العقل تنتمي إلى نمط معرفي مغاير وتؤدي إلى حقيقة، وهاتان الحقيقتان لا يمكن لإحداهما أن تناقض الأخرى، وفي هذا السياق يؤكد توما الأكويني ذلك بقوله: «ما من حقيقة من حقائق الإيمان يمكن أن تبطل حقيقة من حقائق العقل أو بالعكس.. يلزم عن ذلك أنه متى ما بدت لنا حقيقة من حقائق العقل وكأنها تنقض حقيقة من حقائق الإيمان؛ فلنا أن نكون على ثقة أن حقيقة العقل المزعومة تلك ما هي إلا خطأ وضلال، وحسبنا أن نتأنى في النقاش ونتروى ليستبين لنا كذبها. تبقى الفلسفة خادم الإيمان، لا لأن الإيمان يستنجد بها لينير ذاته وليفهم نفسه، ولا لأنه ينسج لحمة إثباتاته من سدى البراهين العقلية؛ وإنما لأن اللاهوت يسيطر عليها ويسودها بإعلانه عن عجزها

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، يوسف كرم ص٢٩. وانظر أيضاً: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق: حسن حنفي ص١٤.

(٢) القديس توما الأكويني أكبر فلاسفة العصور الوسطى المسيحية ولا يزال تأثيره في الكنيسة الكاثوليكية وفي الفكر المسيحي بشكل عام، ولد توما في إقليم نابولي عام ١٢٢٥م ودرس الدراسة الدينية إلى جانب كتب الفلسفة، ودرّس الكتب المقدسة في جامعة فرنسا إلى جانب مهمة الوعظ التي كان يقوم بها، وقد اهتم بفلسفة أرسطو وشرحها وتعرف على كتب ابن رشد حيث كانت هذه المعرفة وراء بعض آرائه في الدين والفلسفة، وقد توفي توما الأكويني عام ١٢٧٤م. انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ١/٤٢٦، تاريخ الفلسفة، إميل برهييه ٣/ ١٧٠.

عن إثبات أي شيء مناقض للإيمان»[١].

إن التوفيق الذي أحدثه أوغسطين أو توما الأكويني أخذ مساراً آخراً أكثر حرية وانعتاقاً من كون هذا التوفيق يتم داخل الكنيسة نفسها، فبعد الثورة البروتستانتية التي قادها مارتن لوثر[٢] في القرن الخامس عشر كانت البداية الفعلية ـ وإن كانت بشكل متواضع ـ للحد من مصادرة الكنسية لأحقية فهم وتأويل الكتاب المقدس، ونزع سلطة الكنيسة على العقائد والإيمان، ورفض تدخل الكنيسة بين الله والإنسان، حيث كان من أهم ما دعا إليه لوثر هو الحرية في فهم وتأويل الكتاب المقدس لعامة طبقات الناس، وأنه لا يختص به أحد دون أحد، وأنه يمكن فهم الكتاب المقدس خارج إطار الكنيسة، ولذلك فإن الثورة البروتستانتية تعد أهم حدث مهد للتأويل الحديث بالامتداد داخل حقل النقد الكتابي.

هذا التحول في نقل الحق في التفسير من الكنيسة إلى الفرد ولد الحاجة الملحة لعلم أو منهج يتضمن القواعد المهمة في تفسير الكتاب المقدس، وأول كتاب ظهر في هذا المجال عام (١٦٥٤م) وكان يحمل اسم «الهرمنيوطيقا» ومؤلفه «دان هارو» وذكر فيه قواعد ومناهج لتفسير الكتاب المقدس[٣].

وفي المرحلة الأولى من مسيرة التأويل والتي كان الكتاب المقدس هو محور العلم وارتبطت نظرية التأويل به؛ صارت القواعد التأويلية المستحدثة المسماة بالهرمنيوطيقا وسيلة لفهم النصوص وخصوصاً النصوص التي تتسم

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة، إميل برهييه ٣/ ١٧٤، ١٧٥.

(٢) مارتن لوثر مصلح ديني شهير ولد في شمالي ألمانيا عام ١٤٨٣م ورسّم قسيساً في عام ١٥٠٧م، وفي عام ١٥٠٨ قام بتدريس الفلسفة في جامعة فتنبرج، وقد بدأ مهمته الإصلاحية بعد أن انتشرت بيع صكوك الغفران حيث هاجم نظام البابوية بشكل عام وأقام مناظرات مع رجال الدين وكتب رسائل عدة في هذا، وكان لثورته قبول واسع حيث أخذت كنائس عدة في أوربا بالمذهب اللوثري، وقد توفي عام ١٥٤٦م انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٣٦٣.

(٣) انظر: فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، جادمير ص٦٥، ٦٦، الهرمنيوطيقا والنص القرآني نقد وتجريح، حميد سمير، ص١٠، ١١، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد ص١٣، دليل النظرية النقدية المعاصرة، بسام قطوس ص٢٠٣.

بالغموض والرمزية. ويعلّق عبد الملك مرتاض[١] على مصطلح الهرمنيوطيقا بالصّيغة التي تناولته بها الثقافة الغربية فيقول: «والحقّ أنّ هذا المصطلح في أصله لا صلة له بالنّصّ الأدبي، وإنما هو من مصطلحات الفلسفة وأدواتها المتّخذة لتأويل النصوص الدينية والفلسفية بعامة، ونصوص التوراة بخاصة، حتى قيل: (التأويل المقدّس) ثم تُوُسِّع في استعمال هذا المفهوم الفلسفي فأمسى يطبق على تأويل كل ما هو رمزي»[٢].

والمهم في هذه المرحلة أن الهرمنيوطيقا المستخدمة في تأويل الكتاب المقدس لا تمانع من اكتشاف قصد المؤلف وفهم النص فهماً موضوعياً، فالفهم في هذا الاتجاه حالة طبيعية لكن يلزم إزالة العقبات، ومما يعرقل عملية الفهم الغموض والإجمال في بعض النصوص، ولكن يمكن تجاوز ذلك بالاعتماد على بعض القواعد المهمة في فهم النص فهماً صحيحاً، فتكون الهرمنيوطيقا هذه عبارة عن علم يبين المنهج الصحيح لفهم النص، فتبدأ مهمتها حينما تتعثر عملية الفهم.

هذه الهرمنيوطيقا التي اصطلح على تسميتها فيما بعد بالهرمنيوطيقا الكلاسيكية تتقارب إلى حد كبير من المعنى التقليدي لمصطلح التفسير، وتهتم بالكشف عن معنى النص، مع الأخذ بعين الاعتبار مراد المؤلف وقصده، وهذه المرحلة تعد البداية الأولى في الفلسفة الغربية التي نزلت فيها الهرمنيوطيقا إلى ساحة النصوص الدينية.

وفي القرن السابع عشر الميلادي واصل سبينوزا[٣] ما فتحه لوثر في

---

(١) عبد الملك مرتاض أديب جزائري ولد عام ١٩٣٥م وتلقى تعليمه الأول في الجزائر ثم تعليمه الجامعي في المغرب وحصل على الدكتوراه من جامعة الجزائر عام، ١٩٧٠ وفي سنة ١٩٨٣م حصل على الدكتوراه من السربون وتقلد عدة مناصب تعليمية عليا وأصدر العديد من الكتب في المجالات الأدبية.

(٢) التأويلية بين المقدّس والمدنّس، عبد الملك مرتاض، مجلة عالم الفكر، العدد الأول، يوليو/سبتمبر ٢٠٠٠، ص٢٦٤، نقلاً من: إشكالية التأويل المعاصر عند محمد شحرور، خالد أبو حيط، مجلة الحياة الطيبة، العدد الثامن، ص٢٣٩، ٢٤٠.

(٣) باروخ سبينوزا ولد في أمستردام عام ١٦٣٢م من أسرة يهودية هاجرت من إسبانيا بسبب الاضطهاد الذي يلقاه غير المسيحيين، وقد أراد والده أن يصبح حاخاماً فتلقى العلوم اليهودية ولكن داخله الشك في الدين وتحول إلى العلوم الإنسانية، وأصدر اليهود قراراً =

موضوع فهم الكتاب المقدس وتقدم بالنقد الكتابي إلى مراحل متقدمة من أجل حل التوتر الحاصل في علاقة نصوص الكتاب المقدس بعضها مع بعض، أو في جانب بنية الكتاب المقدس نفسه، وخصوصاً بعد ما تعرض له الكتب المقدس من انتقادات وخصوصاً بعد مواجهته مع العلم الطبيعي، وهذه الأسباب وغيرها أدت إلى الحاجة إلى تولّد نقد كتابي بدأت بدايته الفعلية مع سبينوزا واستمر حتى تكامل في المدارس الحديثة والمعاصرة.

ولفهم الكتاب المقدس بالطريقة الاسبينوزية كان على سبينوزا أن يقدم فكرته الأساسية حول علاقة العقل بالنقل ودور ذلك في فهم الكتاب المقدس، حيث إن التمييز بين مجال الإيمان ومجال الفلسفة هو الذي يذهب إليه سبينوزا وإن كان ليس بشكل متطابق مع توفيق توما الأكويني حيث يقول سبينوزا في هذا التفريق بين مجال الإيمان ومجال الفلسفة أو العقل: «فقد اقتنعت اقتناعاً جازماً بأن الكتاب يترك للعقل حريته الكاملة، وبأنه لا يشترك مع الفلسفة في شيء، بل إن لكل منهما ميدانه الخاص»[(١)] ويقول أيضاً: «اللاهوت ليس خادماً للعقل، والعقل ليس خاماً للاهوت، بل إن لكل منهما مملكته الخاصة، فالعقل مملكته الحقيقة والحكمة، واللاهوت مملكة التقوى والخضوع»[(٢)]. ومع هذه المفاصلة عند سبينوزا فإنه يرى أن الوحي مستحيل إثباته فلسفياً، وإنما يتم قبوله أخلاقياً[(٣)]، وفائدة الوحي أو النقل على حد تعبير سبينوزا: «بأن الوحي وحده هو الذي يخبرنا بأن ذلك (أي: طريق الخلاص) يتم بفضل إلهي خاص يند عن فهم العقل، ومن ذلك يتضح أن الكتاب يقدم عزاءً كبيراً للناس إذ يستطيع الجميع طاعته، على حين تستطيع فئة ضئيلة للغاية من البشر أن تصل إلى حالة

= بإلحاده وطرده، وأخذ يتردد على الأوساط البرتستانتية ولقي معاناة قاسية بسبب مؤلفاته وخصوصاً كتاب «رسالة في اللاهوت والسياسة» الذي أصدره بدون ذكر اسم المؤلف وباسم مزور للناشر، وقد توفي سبينوزا عام ١٦٧٧م. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص١٠٦، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ١/١٣٦، مدخل إلى التنوير الأوروبي، هاشم صالح ص١٨٢.

(١) رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص١١٦.

(٢) رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص٣٦٠.

(٣) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص٣٦٢.

الفضيلة عن طريق العقل، وعلى ذلك فلو لم تكن لدينا شهادة الكتاب؛ لتملكنا الشك في خلاص السواد الأعظم من الناس»[١].

ومنتهى نقد سبينوزا للنصوص المقدسة هو الرسو على المنهج التاريخي في النقد الكتابي؛ من حيث إن الكتب المقدسة سواء ما تضمنته من تعاليم الأنبياء أو حتى الطريقة التي تم التدوين بها لم تسلم من تأثير الظرف التاريخي والاجتماعي المرافق لعملية التثبيت، ولذلك ـ حسب تعبير سبينوزا ـ لا بد من اعتبار تأثير الظرف التاريخي على فهم النص المقدس حيث يؤكد أنه: «لم تدون أسفار العهدين القديم والجديد بتفويض خاص وفي عصر واحد يسري على كل الأزمان، بل جاء تدوينها مصادفة، وقصد منها أناس معينون، ودونت بحيث تلائم مقتضيات العصر والتكوين الشخصي لهؤلاء الناس، وهذا ما تدل عليه رسالات الأنبياء الذين أرسلوا نذراً لكفار عصرهم وكذلك رسائل الحواريين»[٢].

وحتى يأخذ نقد سبينوزا مساحة من الحرية فقد حاول أن يعطي مفهوماً واسعاً عن الكلام الإلٰهي وأنه ليس بالضرورة هو الشكل القاطع المدون في الأسفار المقدسة حيث يقول: «الكلام الذي أوحى به الله ليس عدداً معيناً من الأسفار؛ بل فكرة يسيرة من الأفكار الإلٰهية أوحى بها إلى الأنبياء، وأعني بها وجوب طاعة الله بروح خالصة وذلك بممارسة العدل والإحسان.. وأن الكتاب يعلّم هذه العقيدة على قدر أفهام ومعتقدات أولئك الذين اعتاد الأنبياء والحواريون تبشيرهم بكلام الله»[٣]. وهذه المساحة الواسعة في مفهوم الكلام الإلٰهي تفتح بدورها مساحة أوسع في قبول النقد الموجه إلى النصوص المقدسة من حيث إنها ليست قوالب نهائية، وهو الذي انتهى إليه سبينوزا حيث يؤكد على حرية فهم الكتاب المقدس مهما بدا هذا الفهم مخالفاً لمنطق الكتاب نفسه حيث يقول: «ولما كان الناس مختلفين في تكوينهم الذهني فيؤمن أحدهم بمعتقدات لا يؤمن بها الآخر، ويحترم أحدهم ما يثير ضحك الآخر، فقد انتهيت بالضرورة

---

(١) رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص٣٦٥.

(٢) رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص٣٣٣. هذا النص يعد صورة طبق الأصل لنصوص ستتكرر في الفكر العربي المعاصر ولكن مع استبدال الكتاب المقدس بالنص القرآني.

(٣) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص١١٦.

إلى أنه ينبغي أن نترك لكل فرد حرية الحكم وحقه في الإيمان كما يفهمه، وأن تكون الأعمال وحدها هي مقياس إيمان كل فرد باتفاقها أو اختلافها مع التقوى»[١]. والنتيجة العملية التي انتهى إليها سبينوزا في عموم قراءته للكتاب المقدس على ضوء المنهج التاريخي؛ هي المماثلة في منهج التفسير بين الكتاب المقدس والطبيعة[٢]، وأن النبوة عبارة عن خيال[٣]، وأنه ليس هناك معجزات[٤]، إلى جانب التكذيب ببعض الأسفار المقدسة[٥]، والانتهاء إلى أن الحواريين لم يكتبوا رسائلهم بوصفهم أنبياء بل بوصفهم معلمين؛ وبالتالي فإن رسائلهم تتضمن أشياء كثيرة يمكن الاستغناء عنها دون أن يلحق ذلك أي ضرر بالدين[٦]، وأن الشريعة الموسوية خاصة بالدولة العبرانية في العصور القديمة، ولا يلزم أنها تصلح للدولة اللبرالية في العصور المتأخرة[٧]، وغير ذلك من النتائج التي كان طرحُها في النقد الكتابي خروجاً عن المألوف والسائد في التعاليم الكنسية.

إن محاولة سبينوزا الجريئة في نقد الكتاب المقدس هذه تعد تطبيقاً عملياً للشك الديكارتي، فإن ديكارت طرح منهجه الشكيّ ولكنه لم يتجرأ أن يمدّ الشك إلى ساحة النصوص المقدسة، ولكن سبينوزا طرد الشك الديكارتي حتى أوصله إلى النصوص الدينية، ويعتبر كتاب سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» هو الكتاب التأسيسي الأول في تاريخ الفكر الأوروبي والذي تجرأ على نزع القداسة من النصوص الدينية وعلى دراسة هذه النصوص من وجهة نظر تاريخية.

وبما أن سبينوزا يعتبر المؤسس الفعلي للنقد الكتابي من وجهة النظر

---

(١) رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص١١٦.

(٢) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص٢٣٤.

(٣) انظر: رسالة في اللاهوت السياسة، سبينوزا ص٢٣١.

(٤) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص٢١٤.

(٥) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص٢٥٧ وما بعدها، حيث يبرهن سبينوزا على أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة، وأن أسفار يشوع والقضاة وراعوث وصموئيل والملوك ليست صحيحة.

(٦) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص٣٢٠. وانظر أيضاً ص٣٣٤ من نفس الكتاب.

(٧) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص٤١١.

التاريخية، فإن الفيلسوف الألماني كانت[١] أعطى في القرن الثامن عشر دفعة للمنهج الاسبينوزي وإن كان مع اختلاف بسيط من حيث المنتهى الذي يريد أن ينتهي إليه كانت وهو النهاية الأخلاقية لفلسفته، إلا أن كانت استعمل نفس الآلية التي عمل بها سبينوزا وهي المنهج التاريخي وربما ساعده المذهب البروتستانتي الذي نشأ عليه، وأنه لدراسة النصوص المقدسة والعقائد النصرانية ـ حسب كانت ـ لا بد من الانطلاق من المنهج التاريخي الذي يكشف الحقيقة التي تم التسليم بها قبل مئات السنين، وأن هذه الحقيقة في ضوء المنهج التاريخي ممكن أن تتزعزع.

وفي كتاب كانت الجريء «الدين في حدود العقل»[٢] حاول أن يبرهن على تاريخية الإيمان الكنسي بقوله: «إن الكنيسة قائمة على الإيمان الكنسي، ولكن ما يثبته التاريخ وما يثبته اللاهوت الحر هو أن الإيمان الكنسي قائم على الكنيسة؛ أي: أن الكنيسة وجدت أولاً لظروف تاريخية معينة ثم فرضت الإيمان بها»[٣]. وطبقاً للعقيدة الرسمية التي يعرضها كانت فإن: «الإيمان الكنسي قائم على الكتاب المقدس مع العلم أن علم تاريخ الأديان مع اللاهوت الحر يبين أن الكتاب المقدس قائم على الكنيسة؛ أي: أن الكنيسة وجدت أولاً ثم حاول كتّاب الأناجيل تبريرها بذكر النصوص على شرعيتها كما فعل متى كاتب

---

(١) إمانويل كانْت فيلسوف ألماني يعد من أشهر الفلاسفة في العصر الحديث ولد في كينجسبرج عام ١٧٢٤م لأسرية برتستانتية وتلقى التعليم الديني في صغره ودرس في جامعة كينجسبرج ودرّس فيها كثيراً من الفنون كالمنطق والرياضيات والقانون والجغرافيا والطبيعة، وتركزت فلسفة كانْت في نقد العقل، وقد توفي عام ١٨٠٤م. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٢٠٨، تاريخ الفلسفة، إميل برهييه ٢٤٣/٥، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢٦٩/٢، مدخل إلى التنوير الأوروبي، هاشم صالح ص١٨٢.

(٢) لما ظهر هذا الكتاب؛ وجهت إلى المؤلف رسالة تهديد من الملك في وقته تعرب عن عدم رضا الملك عن الكتاب بصفته يشوه بعض العقائد الجوهرية للمسيحية ويحط من قدرها، وتطلب منه الكف عن نشر مثل هذه الأضاليل وإلا تعرض لإجراءات صارمة، وتعهد كانْت بعدم الكتابة بمثل هذا النمط، ولكنه عاد للكتابة فيه بعد وفاة الملك. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٢١٥.

(٣) الدين في حدود العقل، كانْت. نقلاً من كتاب: في الفكر الغربي المعاصر، حسن حنفي ص١٢٥ بدون ذكر رقم الصفحة.

الإنجيل[١]»[٢]. وهذا الإيمان لا بد من تأويله، وبهذا الصدد يؤكد كانت على أنه: «لا بد من أن يقوم الإيمان الديني بتأويل الإيمان الكنسي وتحويله إلى أخلاق عن طريق العقل حتى يتفق مع الإيمان الديني الذي هو في جوهره أخلاق تقوم على العقل. يجب إذن تأويل الوحي وهو الأساس التاريخي للإيمان الكنسي تفسيراً عقلياً بحيث يتفق مع الأخلاق العملية أو مع دين العقل، حتى لو بدا هذا التأويل متعسفاً مع النصوص لأنه أفضل من التفسير الحرفي لها»[٣]. وينتهي كانت في موضوع القراءة الجديدة للنص المقدس وللإيمان المبني عليه إلى مقولته المشهورة: «إن الإيمان التاريخي قد مات»[٤].

إن ما فتحه مارتن لوثر في موضوع فهم وتأويل الكتاب المقدس وما وصل إليه سبينوزا وكانت يعتبر تطوراً مهماً في نظرية التأويل الحديثة، وخصوصاً في موضوع النص الديني، وستستفيد الهرمنيوطيقا الرومانسية والهرمنيوطيقا الفلسفية من المحاولات التي تمت على النص المقدس لتعميمها على كافة النصوص كما سيأتي.

المطلب الثالث

الهرمنيوطيقا الرومانسية[٥]

إذا كانت الهرمنيوطيقا التأويلية في تاريخها الطويل بما فيها مرحلة النقد

---

(١) ويقصد ما جاء على لسان المسيح قائلاً لأحد تلاميذه: «وأنا أقول لك أنت صخر، وعلى هذا الصخر سأبني كنيستي، وقوات الجحيم لن تقوى عليها. وسأعطيك مفاتيح ملكوت السماوات فما تربطه في الأرض يكون مربوطاً في السماء، وما تحله في الأرض يكون محلولاً في السماء» [متى ١٦: ١٩، ١٨].

(٢) الدين في حدود العقل، كانْت، نقلاً من كتاب: في الفكر الغربي المعاصر حسن حنفي ص١٢٥ بدون ذكر رقم الصفحة.

(٣) الدين في حدود العقل، كانْت، نقلاً من كتاب: في الفكر الغربي المعاصر، حسن حنفي ص١٢٩ بدون ذكر رقم الصفحة.

(٤) الدين في حدود العقل، كانْت، نقلاً من كتاب: في الفكر الغربي المعاصر، حسن حنفي ص١٢٩ بدون ذكر رقم الصفحة.

(٥) الرومانسية مذهب أدبي قام ضد الكلاسيكية وأكد على دور المبدع والاهتمام بمشاعره والانفتاح على البعد الداخلي للمؤلف، ومهمة المفسر هي عبور العالم الداخلي لمبدع =

الكتابي للنصوص المقدسة تعد شكلاً من التنظير الذي يعتمد في مجمله على وضع قواعد عامة للوصول إلى فهم صحيح يتجاوز إشكالات بعض النصوص، فإن الهرمنيوطيقا بشكل عام لم تكتسب بعداً مهماً في فهم النصوص إلا في المرحلة التي اصطلح على تسميتها بالهرمنيوطيقا الرومانسية والتي كان أبرز من قدم أبحاثاً مهمة فيها المفكران الألمانيان فردريك شلايرماخر(١) وفيلهلم دلتاي(٢)، وسيكون الحديث هنا عن تطور الهرمنيوطيقا الرومانسية من خلال استعراض موجز لأبحاثهما في هذه النظرية المهمة.

فردريك شلايرماخر:

اكتسبت الهرمنيوطيقا أهمية خاصة في أبحاث الفيلسوف الألماني شلايرماخر الذي كان له أكبر الأثر فيمن جاء بعده، حيث تحولت فيه الهرمنيوطيقا من دائرة الاستخدام اللاهوتي أو النصوص الإغريقية القديمة ليكون علماً مستقلاً لفهم سائر النصوص.

وقد جعل شلايرماخر نقطة البداية في فلسفة الهرمنيوطيقا سؤالاً عاماً هو: كيف يتم على وجه الدقة فهم أي عبارة أو أي قول سواء كان قولاً منطوقاً أو

= النص من خلال النظر في السيرة الذاتية للمؤلف وتاريخيته، وارتفع شعاره عن المجتمع: بأن الأدب تعبير عن المجتمع، ولم يعد تعبيراً عن عالم الإغريق أو الرومان، ومن هذا المنطلق سميت هذه الهرمنيوطيقا بالرومانسية لمشابهتها للطريقة الرومانسية في الأدب. انظر: مقدمة في النقد الأدبي، محمد حسين عبد الله ص١٢٨، ١٢٩.

(١) فردريك شلايرماخر لاهوتي رومانسي ألماني ولد عام ١٧٦٨م في برسلو، درس الفلسفة والتاريخ واللاهوت، ودرّس اللاهوت في عدة جامعات وأصبح معلماً في بروسيا ثم قساً في لاندسبرغ عام ١٧٩٣م وأخيراً مرشداً روحياً لمستشفى المحبة في برلين، ومذهبه متضمن في خطابات حول الدين، وتوفي عام ١٨٣٤م. انظر: تاريخ الفلسفة، إميل برهييه ٦/ ٢٧٤، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني إيلي ألفا ٢/ ٢١.

(٢) وفيلهلم دلتاي فيلسوف ألماني ولد عام ١٨٨٣م وكان أبوه قسيساً على مذهب الكنيسة البروتستانتية تعلم الفلسفة حتى وصل إلى رتبة أستاذ كرسي في الفلسفة في جامعة برلين مع تدريسه في بعض الجامعات الألمانية، وقد اهتم بنقد العقل التاريخي وابتدأ من حقيقة فهم الإنسان بوصفه موجوداً تاريخياً في جوهره، وكانت لأبحاثه التاريخية تأثيرات كبيرة في فهم وضع الإنسان في العالم وتوفي عام ١٩١١م. انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ١/ ٤٧٥.

مكتوباً؟ ثم يجيب شلايرماخر عن التساؤل السابق بأن الهرمنيوطيقا هي فن الفهم، ثم يضع مفاهيمه حول الوصول إلى معنى النص، فالفهم في رأيه يجري وفقاً لقوانين يمكن اكتشافها وهو الذي عمل عليه شلايرماخر بمحاولته تحويل مبحث الفهم إلى علم منهجي يرشد في استخراج المعنى من النص.

والمهم في هرمنيوطيقا شلايرماخر هو الفصل بين مجال اللغة ومجال الفكر، أما اللغة فيقصد بها إدراك معنى النص انطلاقاً من اللغة ومن الفهم الشامل الدقيق لأنواع الألفاظ والصور اللغوية والثقافة التي عاشها مؤلف النص وساهمت في تشكّل تفكيره وآرائه، أما مجال الفكر فيعني المجال التقني السيكولوجي[١] وهو النظر إلى المؤلف ومحاولة معايشته والوصول إلى مقاصده من النص إلى جانب الوعي الفني والنفسي بذهنية المؤلف، وفي هذا السياق يقول شلايرماخر: «هناك في كل فهم لحظتان: فهم للحديث بوصفه شيئاً مستمداً من اللغة، وفهمه بوصفه «واقعة» في تفكير المتحدث»[٢]. وعلى هذا فالفهم عند شلايرماخر هو عملية إعادة معايشة للعمليات الذهنية لمؤلف النص، فهي عكس التأليف؛ لأنها تبدأ من تعبير ثابت ومكتمل وتعود القهقرى إلى الحياة الذهنية التي نبع منها التعبير، وبذلك يتكون التأويل من لحظتين متفاعلتين: اللحظة اللغوية واللحظة السيكولوجية ـ بالمعنى العريض لكل ما تشتمل عليه الحالة النفسية للمؤلف ـ وهاتان اللحظتان متكاملتان ومهمتان في نفس الوقت في تأويلية شلايرماخر، ويؤكد أيضاً أنه مع معرفة اللغة وقواعدها وفهم المؤلف يلزم وجود عنصر الحدس والتنبؤ لمقاصد المؤلف، ولكن مطابقة تنبؤ المفسر مع قصد المؤلف هو دائماً احتمالي تقريبي لا يطمئن بالوصول إليه، وهذا ما يجعل الغموض أحياناً يكتنف عملية التأويل، هذا مع إقرار شلايرماخر أن للنص معنى نهائيّاً، وهذا المعنى النهائي الكامن في النص هو القصد الحقيقي للمؤلف[٣].

---

(١) السيكولوجية تعني دراسة الظواهر النفسية كالانفعالات والعواطف والنزعات والاستجابة للأحاسيس وغيرها والقوانين التي تحكم ذلك. انظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية ص٩٩، موسوعة لالاند الفلسفية ٢/ ١٠٧٠.

(٢) هذا النص نقلاً من كتاب: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، عادل مصطفى ص١٠٤ بدون عزو.

(٣) انظر: الفلسفة والتأويل، نبيهة قارة ص٤٣، ٤٩، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا =

ومن المسائل المهمة في هرمنيوطيقا شلايرماخر والتي سيكون لها الأثر فيما بعد هو تصوره للفهم بوصفه منبعثاً من الحياة، وتركيزه على النظر في المؤلف والاقتراب منه مع الابتعاد عن ذاتية القارئ، وأنه يجب على المفسر أن يحاول معايشة تجربة المؤلف والظروف التي صدر فيها النص حتى يتجنب سوء الفهم، ولكن يؤكد شلايرماخر بنفس الدرجة استحالة أن يستطيع أي تفسير لعمل ما استهلاك كل إمكانيات هذا العمل، وكل ما يطمح إليه المفسر أن يصل إلى أقصى طاقته في فهم النص، وهذا التصور للفهم بعمومه سيكون ملهماً لدلتاي وهايدغر ومنطلقاً لفكرهما التأويلي كما سيأتي بيانه قريباً.

فيلهلم دلتاي:

بعد شلايرماخر الذي قدم للهرمنيوطيقا أبحاثاً مهمة؛ أتى الفيلسوف الألماني دلتاي وخطا بالهرمنيوطيقا خطوات مهمة صبغت النظرية بفلسفته والتي أثرت بدورها فيمن جاء بعده.

فقد نشأ دلتاي في الفترة التي سيطرت عليها نزعة المنهج التجريبي، حيث انتشرت المنجزات الكبيرة التي حققها العلم التجريبي، وشاع بأن العلم الحقيقي والحقيقة المطلقة إنما يمكن الوصول إليها من خلال المنهج التجريبي، مما حدا بالوضعيين إلى تطبيق هذا المنهج أيضاً في العلوم التاريخية والإنسانية أمثال أوجست كنت[(١)] وجون ستيوارت مل[(٢)]. هذا التوجه أوجد عند دلتاي ردة فعل

= نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، عادل مصطفى ص٩٦، ١١٢، الهرمنيوطيقا عند جادمير، محمود سيد أحمد ص٨، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد ص٢٠، ٢٣، نظرية التأويل، مصطفى ناصف ص٤٧.

(١) أوجست كنت مؤسس الوضعية ولد في فرنسا ١٧٩٨م من أسرة ملكية كاثوليكية، وقد تعلم في كلية الهندسة في باريس، وكان يلقي محاضراته في تأسيس الوضعية في كلية الهندسة، وقد وقعت له تجربة عاطفية مع فتاة كانت وراء فكر كنت نحو مزيد من العاطفية والوجدان شبه الديني والحماس لحب الإنسانية حيث اتخذها مثال الإنسانية وكان يتوجه إليها بالصلاة كل يوم، وقد توفي كنت عام ١٨٥٧م. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٣١٦، تاريخ الفلسفة، إميل برهييه ٦/٣٤١، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/٣١١.

(٢) جون ستوارت مل فيلسوف إنجليزي ولد عام ١٨٢٦م وتعلم اليونانية في صغره، ودرس المنطق والفلسفة في وقت مبكر من عمره، وكتب في كثير من المجلات والصحف، =

من اشتغال مناهج العلوم الطبيعية بمباحث العلوم الإنسانية والتاريخية، ولذلك كان مشروع دلتاي هو صياغة منهج ملائم لفهم العلوم الإنسانية لإدراكه عجزَ مناهج العلوم التجريبية على الإيفاء بهذه المهمة؛ لأن فهم العلوم الإنسانية يمر عبر قنوات تختلف جذرياً عن قنوات فهم العلوم الطبيعية، ودلتاي بفلسفته هو الذي عزز وبقوة تعميم شلايرماخر مباحث الهرمنيوطيقا على كل العلوم الإنسانية سواء النصوص المقدسة أو النصوص العامة بل وجعل اشتغال الهرمنيوطيقا يشمل حتى الأعمال الفنية وغيرها.

إن الهرمنيوطيقا الرومانسية التي طورها دلتاي تمر عبر محاور ثلاثة هي المحاور الأساسية في هرمنيوطيقا دلتاي وهي:

المحور الأول: الفهم:

الكلمة المفتاحية في الدراسات الإنسانية كما يراها دلتاي هي كلمة «الفهم» فإذا كانت مهمة العلوم الطبيعية تفسير الطبيعة، فإن مهمة الدراسات الإنسانية هي تفهّم تعبيرات الحياة، وبما أن موضوع العلوم الإنسانية هو الحياة الإنسانية فإن فهم الحياة الإنسانية ينبغي ألا يقوم على مقومات خارجة عن الحياة بل على مقولات من صميم الحياة ومستقاة من الحياة أيضاً، وحقيقة الفهم الذي يحصل في نفوسنا هو أننا ندرك ونفكر ونفهم في ضوء الماضي والحاضر والمستقبل ووفقاً لمشاعرنا ومطالبنا الأخلاقية، ومن الواضح إذن أننا لا بد أن نعود إلى الخبرة المعاشة لأن واقع الحياة ليس نابعاً من واقع مفارق بل من واقع متحقق، والخبرة المعاشة أو التجربة لا تعني لقاء مفرداً وإنما تعني لقاء بين أحداث كثيرة مختلفة في أنواعها وزمانها ومكانها، هذا اللقاء أو الوحدة الجامعة يسميها دلتاي باسم الخبرة المعاشة أو التجربة[1].

= وقد زار فرنسا وأعجب بمفكريها ودخل غمار السياسية حيث انتخب عضوا بمجلس النواب عام ١٨٦٥م وتوفي عام ١٨٧٣م. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٣٤١، تاريخ الفلسفة، إميل برهييه ٧/ ١٠، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٤٦٦.

(١) انظر: إشكالية التأسيس المنهجي في العلوم الاجتماعية طرح دلتاي، خديجة هني، مجلة أوراق فلسفية العدد السابع ص٦، ٧، مهمة الهرمنيوطيقا من شلايرماخر ودلتاي، بول ريكور، ترجمة: محمد برادة وحسين بورقيبة، مجلة أوراق فلسفية العدد الثامن ص١١٧، ١١٨، نظرية التأويل، مصطفى ناصف ص٦٥، ٦٣، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا =

المحور الثاني: المؤلف:

دور المؤلف في إفهام النص للمتلقي، أو دور المؤلف من ناحية الإيجاب والسلب في العملية الهرمنيوطيقية بشكلها العام من المحاور الأساسية في نظرية التأويل العامة في الفكر الغربي كما سيأتي بيانه في بعض مدارس ما بعد الحداثة[١]، وفي هرمنيوطيقا دلتاي كان للمؤلف حضور كما في هرمنيوطيقا شلايرماخر وإن كان فيه بعض الاختلاف، فبعد أن أعطى شلايرماخر دفعة في العملية التأويلية من خلال مراعاة الجانب السيكولوجي للمؤلف جاء دلتاي ليوسع هذا المفهوم ليشمل عصر المؤلف بكل أبعاده الاجتماعية والتاريخية؛ لأن النص لا يشير إلى مؤلفه فحسب بل إلى الحياة ذاتها التي عاشها مؤلف النص، ويعتقد بأن على المفسر أن يقترب من المؤلف لا أن يسحب المؤلف والنص لعصره حتى يظفر بالمعنى الأقرب[٢].

إن تركيز دلتاي على هذه النظرة المهمة إلى المؤلف جاء لاعتباره لمدى الاختلاف بين عصر المؤلف وعصر المتلقي والمنظومة التي تنتظم كل واحد منهما من ناحية الثقافة أو المعايير الحاكمة التي قد تتدخل في صياغة النص من المؤلف أو صياغة التأويل من المتلقي، والاهتمام على هذا الشكل بالسياق الاجتماعي والتاريخي لعصر المؤلف يعتبر تطوراً مهماً في الهرمنيوطيقا الرومانسية والذي سنراه يمارس حضوراً ينتهي بتصفية المؤلف لحساب النص كما سيأتي بيانه قريباً[٣].

المحور الثالث: التاريخية:

أعطى دلتاي دفعة حقيقية للاهتمام الحديث بالتاريخية، وجميع المحاولات الحديثة لفهم تاريخية الإنسان تجد في دلتاي بدايتها الحاسمة والمؤكدة[٤]، فيرى

= نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، عادل مصطفى ص١٢١، ١٤٣، الهرمنيوطيقا عند جادمير، محمود سيد أحمد ص١١.

(١) كما هو الحال في البنيوية والتفكيكية. انظر: ص١٣٣، ١٣٦ من البحث.

(٢) انظر: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، عادل مصطفى ص١٢٦، ١٤٢.

(٣) وهي النظرية التي ستنبثق بالإعلان عن موت المؤلف. انظر: ص١٢٧ من البحث.

(٤) كما هي ملاحظة الفيلسوف بولنو. انظر: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، عادل مصطفى ص١٤٥.

دلتاي أن الإنسان كائن تاريخي في جوهره؛ لأنه يعيش في الزمان ويتحدد بأحوال وظروف معينة، ووجوده عملية زمنية تتحدد بالميلاد والموت وتتألف من سلسلة متصلة الحلقات تتألف من ماض وحاضر ومستقبل، وتجري هذه العملية في إطار علاقاته مع الآخرين ومع الطبيعة، فماهية الإنسان وإرادته ليست أشياء محددة سلفاً ولكنه مشروع في حالة تخلق، وعلى هذا فالمقصود بالتاريخية كما يراها دلتاي أن الحاضر لا يفهم إلا من خلال الماضي والمستقبل، وبما أن الحاضر والمستقبل متجدد، فإننا في كل عصر نفهم الماضي فهماً جديداً، فالمعنى عند دلتاي يقوم على مجموعة من العلاقات تبدأ بتجربتنا الذاتية في لحظة معينة من التاريخ تحدد لنا المعنى الذي نفهمه من النص في هذه اللحظة من الزمن، ولكن تجربتنا نفسها تتغير وتكتسب أبعاداً جديدة من خلال الآفاق الجديدة من الاحتمالات التي يفتحها لنا النص وهذه التجربة قد تغير مرة أخرى من فهمنا للنص نفسه[١].

إن مبدأ التاريخية التي نادى بها دلتاي قد أعطى بُعداً جديداً من أبعاد فهم النص، فمعنى النص ليس ذاتياً ولا ينبع من النص ذاته وإنما المعنى في حالة تغير مستمر بناء على أنه متشكّل من التجربة المزمّنة تاريخياً ومن الإنسان التاريخي، وهذه العلاقة متغيرة في الزمان والمكان.

وتاريخية الفهم ودور ذلك في حركة المعنى كما جاء بها دلتاي سيلقى امتداداً له ـ في الجملة ـ عند هايدغر وجادمير، والتي ستأخذ الخطابات العلمانية العربية نسخة منه للاشتغال بها في مجال النصوص الشرعية كما سيأتي.

المطلب الرابع

الهرمنيوطيقا الفلسفية

إذا كانت الهرمنيوطيقا الرومانسية على يد شلايرماخر ودلتاي قد تأثرت بالخلفية الفلسفية لدى كل من شلايرماخر ودلتاي والتي قدمت فيها تلك

(١) انظر: إشكالية التأسيس المنهجي في العلوم الاجتماعية طرح دلتاي، خديجة هني، مجلة أوراق فلسفية العدد السابع ص٦، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، عادل مصطفى ص١٤٢، ١٤٦.

الهرمنيوطيقا منهجاً للفهم وخصوصاً في مجال فهم النصوص حيث لم تغفل الناحية التاريخية والسيكولوجية للمؤلف؛ فإن الهرمنيوطيقا الفلسفية ستنطلق من خلفيات فلسفية مغايرة سيكون لها الأثر الأكبر في التطور الذي حصل للهرمنيوطيقا كما هي في الفكر الغربي كما سيأتي، ولعل من أهم من ترك بصمات واضحة على فلسفة الفهم في الهرمنيوطيقا الفلسفية هما المفكران الألمانيان مارتن هايدغر وهانز جورج جادمير وسيكون الحديث عن تطور نظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية من خلال عرض موجز لأهم مباحثهما فيها.

مارتن هايدغر:

ابتدأت الهرمنيوطيقا الفلسفية مع الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر، الذي حوّل الهرمنيوطيقا عن ما كانت عليه عند دلتاي، حيث كانت الهرمنيوطيقا عند دلتاي تبحث عن منهج للفهم، أما الهرمنيوطيقا عند هايدغر فهي تبحث عن معنى الفهم نفسه وحقيقته وكيف ينبثق في الوجود الإنساني، فهايدغر من هذه الزاوية قد منح المصطلح بعداً فلسفياً، ومن هذه الناحية سميت هذه الهرمنيوطيقا هرمنيوطيقا فلسفية، وعند دراسة هذه النظرية ومعرفة مدى التحول الذي أحدثه هايدغر لا بد من الوقوف على محورين مهمين في التطورات التي أحدثها هايدغر وهما كالتالي:

المحور الأول: اللغة والفهم ومسألة الوجود:

يعد هايدغر من أوائل الفلاسفة الذين نظّروا للفكرة الوجودية[١]، واهتم بمسألة مفهوم الوجود، وبفلْسفة هايدغر في الوجود تأثر الفلاسفة الوجوديون الذين جاءوا بعده، ففلسفة هايدغر تعد زاوية مفصلية في الفكر الوجودي، ويعد هايدغر أول من استخدم التأويل من خلال الآلية الوجودية[٢].

---

(١) الوجودية مذهب يقوم على إبراز الوجود وخصائصه وإعطاء الأهمية الفلسفية للوجود الفردي كما هو معاش والتفكير به تفكيراً فعالاً وجعله سابقا على الماهية. انظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية ص٢١١، موسوعة لالاند الفلسفة ١/٣٨٧. ويعد عبد الرحمٰن بدوي أن هايدغر المؤسس الحقيقي للوجودية، انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي٢/٥٩٧.

(٢) كما ذكر هذه الأولوية علي حرب. انظر: نقد النص، علي حرب ص١٠١.

إن اهتمام هايدغر بالمسألة الوجودية انسحب على نظرته للغة، فالأصل الحقيقي للفهم في نظر هايدغر هو أن نستسلم لقوة الشيء ليكشف لنا عن نفسه، وتكشُّف الأشياء عن نفسها إنما يكون من خلال اللغة، واللغة هنا ليست أداة للتوصيل اخترعها الإنسان ليعطي للعالم معنى، أو ليعبر عن فهمه الذاتي للأشياء، فاللغة تعبر عن المعنوية القائمة بالفعل بين الأشياء، فالإنسان لا يستعمل اللغة، بل اللغة هي التي تتكلم من خلاله، والعالم ينفتح للإنسان من خلال اللغة، وليس معنى ذلك أن الإنسان يفهم اللغة بل الأحرى القول إنه يفهم من خلال اللغة، واللغة ليست وسيطاً بين العالم والإنسان، ولكنها ظهور العالم وانكشاف له بعد أن كان مستتراً، فاللغة هي التجلي الوجودي للعالم(١).

أما الفهم في نظر هايدغر فقد نظر إليه على أنه مسألة وجودية أيضاً وليس عملية عقلية أو قدرة على إدراك معنى من معاني الحياة أو دراسة عمليات شعورية ولا شعورية، بل هو عملية وجودية وتحقيق للشيء وسيطرة عليه، وهو بعبارة أخرى انكشاف الحقيقة للإنسان وانبلاجها وتجليها، والتأويل بمقتضى هذه النظرة لا يقوم على مقولات بل يقوم على ظهور الشيء لنا وهو شكل من أشكال الوجود، وهو على هذا ليس ملكة مستقلة عن وجود الإنسان بل هو حالة وجودية. ويرفض هايدغر التعامل مع العمل الفني باعتباره شيئاً لا علاقة له بالعالم، ولكنه من جانب آخر يؤمن بأن العمل الفني يستقل بنفسه، وهذه خاصيته الأساسية، وهو في هذا الاستقلال لا ينتمي للعالم بل العالم ماثل فيه ويفصح عن نفسه من خلاله(٢).

والنزعة الوجودية لهايدغر جعلته يعطي للغة بعداً وجودياً، فاللغة عنده ليست تعبيراً عن الإنسان ولكنها تجلٍ للوجود، وأن الوجود يأخذ مكاناً في شكل لغة، وهذه النزعة الوجودية للغة انسحبت على تفسيره للفهم والذي اتخذ فيه

---

(١) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد ص٣٢، الخطيئة والتكفير، عبد الله الغذامي ص١٤٤.

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٦٠٣، نظرية التأويل، مصطفى ناصف ص٧٨، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، عادل مصطفى ص٢٢٢، ٢٢٨، واقع خطاب التأويلية بين الثابت والمتغير من أين إلى أين، مختار لزعر، مجلة أوراق فلسفية، العدد السابع ص١٨.

موقفاً مغايراً عن من كان قبله، فالفهم عند شلايرماخر هو عملية إعادة معايشة للمؤلف بالإضافة إلى النظر في الجانب اللغوي في النص، أما دلتاي فقد وسع المفهوم لا ليشمل شخصية المؤلف فحسب بل ليشمل الأبعاد الاجتماعية والتاريخية لعصر المؤلف؛ لأن النص لا يشير إلى مؤلفه فحسب بل إلى الحياة ذاتها التي عاشها مؤلف النص، أما هايدغر فقد أعطى للفهم بعداً مغايراً بناء على موقفه من اللغة وهو بعيد كل البعد عن التصورات السابقة فقد منحه هايدغر بعداً وجودياً، وهو يمثل واقعة ولا يمثل منهجاً أو طريقة في التأويل.

المحور الثاني: التاريخية والمؤلف:

التنظير الذي نذر هايدغر نفسه له في مجال بلورة الفهم على أساس وجودي كان في الحقيقة إرهاصاً مهماً لموقف هايدغر الذي سيتبناه في موضوع تاريخية الفهم والموقف من مؤلف النص والذي سيمتد إلى تلميذه جادمير ومن جاء بعده.

والفهم الذي حرص هايدغر على الوقوف عليه ليس فهماً مطلقاً بل هو في حالة تغير مستمر؛ لأن هذا الفهم يتشكل بحدود البناء والتركيب المسبق الذي يحيط بكل وجود إنساني ويتشكل من الواقع الموجود في العالم، وذلك بما أن وجود الإنسان وكينونته في العالم متغيرة فتفسير الإنسان لوجوده بذلك الفهم المسبق في حالة تغير، ويؤكد هايدغر أن هذا الفهم تاريخي وآنيّ في نفس الوقت بمعنى أنه ليس فهماً ثابتاً، ولكنه يتشكل من خلال تجارب الحياة الحية التي يواجهها الإنسان، فتوجد عملية فهم مختلفة مستمرة على هذا المنحى، وبذلك تصبح الهرمنيوطيقا عملية الفهم الوجودية.

ولِولَع هايدغر بالمسألة الوجودية؛ يرى أن العمل أو النص حين يصدر من مبدعه يكون له وجود ثابت ومستقل عن المؤلف، وبعد ذلك لا أهمية لفهم المؤلف أو قصده بل المهم قراءات الآخرين وفهمهم حسب اختلاف تجاربهم[١]، وعلى ضوء هذه الرؤية يكون النص معبراً عن حقيقة وجودية يعيشها المتلقي[٢].

---

(١) هذا المفهوم سيتطور على يد الفيلسوف الفرنسي رولان بارت ومقولته الشهيرة بموت المؤلف وسيأتي تفصيل ذلك قريباً. انظر: ص١٢٧ من البحث.

(٢) انظر: نظرية التأويل، مصطفى ناصف ٧٨، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، عادل مصطفى، ٢٣٤.

إن الاهتمام بالسياق الاجتماعي والتاريخي لعصر المؤلف لبناء الفهم وتغليبه على قصد المؤلف نفسه كما في الهرمنيوطيقا الرومانسية كما صاغها دلتاي مهدت لهايدغر ـ بنزعته الوجودية ـ ليقوم بتصفية الناصّ لحساب النص ويعطي النص استقلاله الذاتي، وإن كان منزع دلتاي في التاريخية ـ كما سبق ـ يختلف عن منزع هايدغر؛ إلا أنهما يتفقان في النتيجة.

هذا بالنسبة للجانب التنظيري في فلسفة هايدغر التأويلية بشيء من الاختصار، وقد قام هايدغر في أواخر سني عمره بالاهتمام المتزايد في تأويل النصوص وبخاصة النصوص القديمة بحيث جعل التأويل جزءاً مهماً في طريقته للتفلسف وحرص على أن يكون التأويل منفتحاً على ما لم يُقل بعد، وعلى ما لم يقله المؤلف، فمجرد العودة للماضي ـ في نظر هايدغر ـ هو استعادة حمقاء، وإنما ينبغي على كل تأويل أن يشن هجوماً على الصيغ الظاهرة في النص ليحصل على لحظة من الكشف الجديد. وفي قراءة هايدغر للفكر اليوناني ولفلسفة «كانت» حرص على ألا يكتفي بما قيل وفكّر به بل مضى إلى ما لم يفكّر فيه وما لم يقل بعد، وهو يطمح إلى الوصول بالفهم إلى أفضل مما فهم به المؤلف نفسه[١].

هانز جورج جادمير:

تعد فلسفة الفيلسوف الألماني جادمير في تأويل النص امتداداً لفلسفة هايدغر، والتنظير الذي قدمه جادمير في فهم النص أخذ الصبغة التكاملية وخصوصاً في الكتاب الذي طرحه باسم «الحقيقة والمنهج» والذي تعده الخطابات التأويلية صورة متطورة من المنهج التأويلي ونقطة مفصلية في تحول نظرية التأويل، ودخولاً في مرحلة هامة من تاريخ الهرمنيوطيقا، حيث أعاد جادمير ترتيب أفكار هايدجر بصورة متطورة، واقتفاء خطى هذا الأخير في

---

(١) انظر: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، عادل مصطفى ص٢٤٩، ٢٥٠، نظرية التأويل، مصطفى ناصف ص٨٨، ٨٩، ومقولة «فهم المؤلف أفضل مما فهم المؤلف نفسه» متداولة في الخطاب الهرمنيوطيقي بكثرة، وترجع بدايتها إلى شلايرماخر كما نص على ذلك بول ريكور انظر: صراع التأويلات، بول ريكور ص٤٥٥.

تاريخية الوجود الإنساني؛ أثّر على مفهومه للفهم والتاريخية كما سيأتي.

وأيضاً فقد نقد جادمير النظرية التأويلية الرومانسية وخصوصاً أفكار شلايرماخر ودلتاي على وجه أخص، ولعل من أبرز ما تعقّب به جادمير الهرمنيوطيقا الرومانسية؛ اعتباره أنه لا أهمية للمنهج في عمليات الفهم في العلوم الإنسانية عكس العلوم التجريبية، ولا يمكن الوصول إلى الحقيقة عن طريق المنهج أو وضع قواعد معينة لعملية التفسير، فعمليات الفهم في العلوم الإنسانية تتجاوز المنهج لأنها متغيرة وغير متناهية ولا يمكن أن يكون لها فهم مطلق، ولذلك كان جادمير يقرر أن: «خصوبة المعرفة في العلوم الإنسانية من ملكة الحس للفنان أكثر من الروح المنهجية للبحث العلمي»[١]. وقد وصف جادمير مساهمة شلايرماخر في فن التأويل بأنها هزيلة للغاية[٢].

والذي يُهمنا من أبحاث جادمير المتعلقة بنظرية التأويل والتي تعد من أهم مصادر الفكر النقدي العربي في مجال النصوص الدينية محوران أساسيان:

المحور الأول: النص والمؤلف:

تأثُّر جادمير بالفلسفة الهايدغرية وخصوصاً في الجانب الوجودي جعل جادمير ينحى منحًى وجودياً في تعاطي مسائل الهرمنيوطيقا سواء على مستوى النص أو على مستوى الفهم واللغة.

فعلى مستوى النص فقد أعطى جادمير للنص هوية مستقلة عن الناصّ، وهذا بناء على متابعته للفلسفة الهايدغرية في اعتمادها للبعد الوجودي للغة، واستقلال النص عن المؤلف جعل الهدف من تأويل النص ليس الوقوف على قصد المؤلف وفهم النص من خلال ذلك كما هو منحى الهرمنيوطيقا الرومانسية؛ بل للنص معنى أوسع من فهم المؤلف وقصده، وتفسيرات المؤلف هي أحدى تفسيرات النص، وهناك تفسيرات أخرى ليست مقصودة للمؤلف، والمؤلف أحد

---

(١) الحقيقة في العلوم الإنسانية، جادمير «ضمن الأعمال الكاملة» ٣٨/٢ نقلاً من فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، جادمير، ترجمة: محمد شوقي الزين «مقدمة المترجم» ص١٥.

(٢) انظر هذا الوصف الحادّ في كتابه: فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، جادمير ص٧١.

مفسري النص، وفهمه إحدى القراءات في النص ويمكن أن تكون هناك قراءات أخرى وتفسيرات أخرى، ولا ترجيح لتأويل على تأويل آخر، والمؤلف انتهى دوره بانبثاق النص من خلاله، ويبقى التفسير والتأويل مهمة الأجيال اللاحقة لأن في النص طاقة كامنة تستوعب التعددية في فهمه وتأويله[١].

وفلسفة جادمير في النص والمؤلف كما هي فلسفة هايدغر إلا أنها أكثر تفصيلاً وقد أعطت هذه الفلسفة لنظرية «موت المؤلف»[٢] ـ التي ستنبثق لاحقاً ـ طوراً جديداً في التشكّل حتى استوت على يد رولان بارت[٣]. واستقلال النص عن المؤلف في فكر جادمير جاء من جهة النظر إلى أن اللغة تعبر عن الوجود وتجليها هو تجلٍّ للوجود، وأن اللغة لا تشير إلى الأشياء وإنما الأشياء تفصح عن نفسها من خلال اللغة كما هي مصاغة في فكر هايدغر، وأما النص فهو تموضع من تموضعات اللغة ولذلك منحه جادمير بعداً وجودياً على هذا الأساس.

وبما أن فهم النص لا يلزم منه موافقة قصد المؤلف من عدمها كما هي فلسفة جادمير؛ لكن السؤال مطروح وبشدة: كيف تتم عملية الفهم أصلاً؟ إن جادمير يطرح جدلاً قريباً من جدل هيجل[٤]ـ في الجملة ـ ويظهر الحضور الهيجلي الألماني هنا بصفة واضحة في عملية الفهم التي يطرحها جادمير، فعملية

---

(١) انظر: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، عبد الكريم شرفي ص٣٨.

(٢) تعني نظرية «موت المؤلف» أن معنى النص يُستمد من القارئ وليس من المؤلف لأن المؤلف ما هو إلا ناسخ يعتمد في إبراز نصه على مخزون هائل من النصوص توجد بينها علاقة ما وليس للنص وحدة عضوية مصدرها المؤلف. انظر: دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي وميجان الرويلي ص٢٤١.

(٣) رولان بارت فيلسوف فرنسي ولد في عام ١٩١٥م، مهتم بعلم النفس والأنثربولوجيا واللسانيات ونظرية المعرفة، واتسعت أعماله لتشمل حقولاً فكرية عديدة. أثر في تطور مدارس عدة كالبنيوية والماركسية وما بعد البنيوية، بالإضافة إلى تأثيره في تطور علم الدلالة. درّس في تركيا ورومانيا ومصر وعمل في مركز البحث الفرنسي، وعمل على إنجاز عديد من الدراسات، وتوفي عام ١٩٨٠م. انظر: ترجمة منذر عياشي لكتاب لذة النص لرولان بارت صفحة الغلاف. معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون ص٧٠.

(٤) الجدل الهيجلي هو التطور المنطقي الذي يوجب ائتلاف القضيتين المتناقضتين واجتماعها في قضية ثالثة انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا ١/٣٩٣.

الفهم هي عملية حوارية جدلية بين المفسر والنص، وعملية الفهم هي النتيجة الحاصلة من هذا الحوار، كما يتحاور شخصان فإن نتيجة الحوار غير معلومة مسبقاً، ولا تحصل من كلام أحدهما، وإنما هي نتيجة الكلامين، فليست النتيجة كامنة في النص أو في تجربة المفسر، وينطلق الحوار المقصود بين المفسر والنص من أفقين: أفق المفسر وأفق النص، ويحصل الفهم حين يتم التوافق بين هذه الآفاق وتنصهر في ناتج جديد هو المعرفة والفهم، ويعبر عنه جادمير باندماج الآفاق[١].

وحيث إن النص محسوم إلى حد ما من ناحية ثبات الأفق الذي عناه جادمير؛ إلا أن أفق المفسر سيأخذ طرحاً مغايراً عما كان الوضع عليه قبل جادمير، حيث إن جادمير يصر على أن المفسر لا يمكن أن يستقبل النص وهو فارغ الذهن بل له وعي فكري يتشكل من قبليات المفسر وخلفياته، وهي مجموعة من المعلومات والأحكام والقناعات والتوقعات والتطلعات المسبقة والتي تحدد سير الحوار والجدل الذي سيجريه المفسر مع النص، وبدونها لا يمكن أن يكون هناك حوار بين المفسر والنص وهو ما سماه بـ «اندماج الآفاق». والجديد في فلسفة جادمير أنه جعل هذه القبليات تمارس على المفسر عملاً جبريّاً، والمفسر يخضع لتأثير هذه القبليات خضوعاً جبرياً، ولا يمكن للمفسر التجرد منها مهما حاول التجرد، وهذه القبليات شرط وجودي لحصول الفهم وليست مانعة منه كما كان يتصور في السابق، ويرى جادمير خطأ المنهج العلمي الصارم الذي يطالب المفسر بالتخلص من أهوائه ونوازعه وكل ما يشكل أفق تجربته الراهنة، وهذا المنهج ـ في نظر جادمير ـ لا يفعل أكثر من أن يترك مثل هذه النوازع تمارس فعلها في الخفاء بدلاً من مواجهتها باعتبارها عوامل أصلية في تأسيس عملية الفهم، على أن جادمير استدرك في موضوع القبليات وذكر أنه يجب على المفسر أن يتجنب القبليات التي تؤدي إلى سوء الفهم[٢].

(١) انظر: فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، جادمير ص٨٧، اللغة كوسيط للخبرة الهرمنيوطيقية، جادمير، ترجمة جورج تامر، مجلة أوراق فلسفية العدد التاسع ص١٨١، ١٨٢، نظرية التأويل، مصطفى ناصف ص١٣١.

(٢) انظر: فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، جادمير، ص٩٦، ٥٤، ١٠٧، بين التراث والحداثة جدلية الفهم عند هانز جورج جادمير، حسين الموزاني، مجلة أوراق =

المحور الثاني: التاريخية:

صور جادمير عملية الفهم بأنها تتم عبر انصهار الآفاق ـ أفق المفسر وأفق النص ـ وهذا الاندماج غير ثابت في نفسه، فهو مكون من محتوى ثابت ومحتوى متغير، وبما أن أفق المفسر والذي يحتوي ضرورة على القبليات ـ كما يرى جادمير ـ وهي التي تشكل وعي المفسر الراهن وهي المحيط الذي يعيش فيه وهي متغيرة؛ فإن المفسر والحالة هذه يعيش في إطار التاريخ، وجادمير هنا يقتفي خطى هايدغر بأن وجود الإنسان وجود تاريخي؛ لأن وجود الإنسان مشروط بلحظة تاريخية معينة وبإطار اجتماعي يحدد شروط هذا الوجود، وبذلك يكون كل فهم هو فهم تاريخي ولا يوجد فهم مطلق لعدم الانفكاك عن القبليات المتغيرة جبرياً بتغير الظروف، ولأن الظروف التاريخية متغيرة طبعاً؛ فتاريخية الفهم نتيجة حتمية لتبني القول بتاريخية الوجود[١].

ويقرر جادمير على ذلك أنه لا يوجد معنى نهائي للنص بل هناك تأويلات لامتناهية والنص يقبل القراءات المختلفة والمتعددة بما أن الفهم مركب من أفقين، وبما أن أحدهما متغير ـ وهو أفق المفسر ـ فستتعدد التركيبات والتفسيرات حسب تعدد المفسرين وآفاقهم الفكرية بما أن الآفاق تابعة للظروف والوجود التاريخي، وعلى هذا فإن كل نص يقبل التفسيرات المتعددة؛ لأن المفسرين الجدد سيدخلون عالم النص بآفاق وأذهان جديدة، ويحصل من خلال ذلك تركيبات وتفسيرات جديدة، وعلى هذا ليس هناك فهم ومعنى نهائي أو ثابت للنص ولا تفسير مطلق بل هناك تأويلات لامتناهية للنص الواحد[٢].

ومع أن جادمير طرد لانهائية التأويل إلا أنه لم يقرر معياراً لتقويم تلك التأويلات اللامتناهية، بل نفى أن يكون هناك معيار لتقويم التأويلات المتعددة من ناحية الصحة والبطلان، وكل ما يمكن قوله هو إمكان وجود تفسيرات متغايرة ومتعددة للنص الواحد، وهذه الرؤية لفهم النص تعد شكلاً متطوراً من النظرية النسبية في مجال فهم النصوص، وهذا التصور لهذه الاختلافات يعضده أن حالة

= فلسفية العدد العاشر ص١٨٤، ١٨٥، نظرية التأويل، مصطفى ناصف ص١١٨.

(١) انظر: نظرية التأويل، مصطفى ناصف ص١١٥.

(٢) انظر: نظرية التأويل، مصطفى ناصف ص١٠٤، ١٠٥.

العلوم الإنسانية غير ثابتة لأنها متعلقة بالإنسان المتغير وبذلك يقول جادمير: «لا توجد أية وسيلة تمكننا من التمييز بين ما هو حقيقي وما هو زائف في العلوم الإنسانية.. وأشكلة[١] هذه العلوم هو تأسيس حقيقي لخصوصيتها وللتميز الكائن بينها وبين غيرها من المعارف، فهي خطابات وخطابات فقط»[٢].

إن الإخراج النهائي الذي أخرج به جادمير الهرمنيوطيقا واستعانته بالمباحث الوجودية هي الصورة المتكاملة إلى حد ما في نظرية التأويل الحديثة والتي استطاعت الامتداد في كثير من المباحث النقدية والمتعلقة بنقد النصوص كما سيأتي بيانه في ثنايا البحث إن شاء الله، وهذا الامتداد لم يكن ليقتصر على النقد الغربي بل تلقف النقد العربي هذه النظرية الكلية مستفيداً من منجزاتها ومركزاً على بعض نواحيها مما يخدم النقد وما يُسمى بـ «نقد الخطاب الديني» في قراءته وتأويله للنصوص الشرعية.

المطلب الخامس

التأويل في الكتاب المقدس

كانت محاولة سبينوزا وكانْت وما تبعهما من محاولات ـ كما سبق ـ تعد البداية الفعلية للنقد الكتابي، وتطور فهم وتأويل الكتاب المقدس تطوراً أكثر بولادة الهرمنيوطيقا الرومانسية على يد شلايرماخر وفيلهلم دلتاي، والهرمنيوطيقا الفلسفية على يد جادمير ومارتن هايدغر حيث قدمت هذه المدارس الهرمنيوطيقية مناهجاً ـ على اختلاف بينها ـ في فهم وتأويل الكتاب المقدس تتجاوز به الفهم السائد، ويجمع هذه الأطياف المساواة في النقد بين النصوص المقدسة والنصوص البشرية وهذا ما يؤكده جادمير[٣]، ويؤكد ذلك أيضاً رودلف بلتمان في كتابه مشكلة الهرمنيوطيقا «بأن الإنجيل يخضع لشروط الفهم نفسها وللمبادئ

---

(١) الأشكلة أي جعل الشيء مُشكلاً بعد أن كان بديهياً. انظر هوامش هاشم صالح على كتاب: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص٢٨.

(٢) انظر: فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، جادمير ص١٦٩.

(٣) انظر: نظرية التأويل، مصطفى ناصف ص١١٩ حيث يؤكد أن الطريقة التي يفهم بها الكتاب المقدس أو نص شكسبير واحدة، على حد تعبير جادمير.

الفينومنولوجية[١] والتاريخية نفسها التي تطبق على أي كتاب آخر»[٢] وسار بلتمان على هذا التصور في كتابه «يسوع» الذي أصدره عام (١٩٢٦م) والذي يؤكد على نزع العناصر الأسطورية في الكتاب المقدس وفهم النص فهماً إنسانياً يلائم إنسان العصر الحديث.

وفي سياق القراءة الجديدة للنص المقدس والمتخذة من النظريات الحديثة منهجاً في القراءة والتأويل؛ يحاول جوزايا رويس[٣] قراءة الكتاب المقدس من خلال الواقع المعاش ويؤكد أن: «العقائد النصرانية المدونة في الكتاب المقدس لا بد من قراءتها من خلال التاريخ، حيث يرى أن أقوال بولس عن شخص المسيح والصلب والموت والبعث وأنه لا حياة ولا نجاة بدون المسيحية؛ كل ذلك لا بد من تأويله؛ لأن عالم بولس الذي وضع فيه هذه الصورة للخلاص - حسب جوزايا رويس - لم يعد قائماً، ومثل ذلك كلامه عن الملائكة والشياطين.. لا بد من اعتبارها مجرد رموز أو علامات وأنها بحاجة إلى تأويل»[٤] وأيضاً فإن رويس يحاول أن يقضي على العلاقة القائمة بين الله والإنسان من كونها علاقة بين أعلى بأدنى أو عبد بسيده إلى علاقة نديّة وذلك بتأويل مفهوم «الله» وذلك في سياق أنسنة الإله وتأليه الإنسان حيث يقول: «إن تصور (الله) مؤولاً يحقق نوعاً من العلاقات المتساوية أو يمثل صورة للنديّة، فتبادل الأدوار يكسب الله بعض صفات الطبيعة الإنسانية، ويكسب الإنسان بعض

---

(١) الفينومينولوجية هو علم وصف الظواهر، ويُعنى بوصف الظواهر بكل دقة وترتيبها بكل إحكام وخصوصاً المعاني الأساسية في العلوم بغية توضيحها وتعريفها، وحينئذ تكون معرفتنا واقعة على ماهيات بخصائصها الثابتة، ويعد الفيلسوف الألماني هوسرل أول من أطلق هذا المصطلح وأقام فلسفته على هذا. انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص٥١٧.

(٢) نقلاً من كتاب فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، عادل مصطفى ص٣٧٤. بدون ذكر رقم الصفحة.

(٣) جوزايا رويس فيلسوف أمريكي مثالي عاش في الفترة من ١٨٥٥ إلى ١٩١٦م ويعد من الهجليين الجدد الذين حاولوا التوفيق بين المثالية والبراجماتية، واهتم بالتوفيق بين الفلسفة والدين، واعتبر المنطق وسيلة ضرورية للتوفيق. انظر: مبادئ المنطق، جوازيا رويس ص٥ «مقدمة المترجم».

(٤) انظر: فلسفة الدين عند جوزايا رويس، أحمد الأنصاري، ص٢٦٤.

صفات الطبيعة الإلٰهية كالنظرة الشاملة، ويجعل كل من الله والإنسان مشتركين في طبيعة فكرية واحدة، وتقل الفروق بين الإنساني والإلهي، وإذا كان إرادة التأويل تنبع من المحبة فالله محب للفرد وجاره، والإنسان محب للجار والله، فتصبح المحبة واقعاً حقيقياً للوحدة بين الإنسان والله في عالم التأويل»[١].

بل هناك من القراءات الغالية ما تحاول إيجاد تساوٍ شامل بين الرجل والمرأة من خلال القراءة الحديثة للكتاب المقدس وهو ما يسمى باللاهوت النسائي والذي لا يطالب بإلغاء الأحكام المتعلقة بالجنس في الحياة الاجتماعية المدنية والحياة الكنسية بين الرجل والمرأة فحسب؛ بل يتطلع إلى نحو تحوير جذري للأسس اللاهوتية للوجود المسيحي بدءاً من صورة الله التي لا تزال ـ على حد تعبير هذا اللاهوت ـ رهينة بالثقافة الذكورية[٢].

وهذا التطور جعل النظر إلى الكتاب المقدس من بعض اللاهوتيين يمر عبر قنوات النظريات النقدية الحديثة، ونرى بول ريكور يأخذ بهذا المنحى وخصوصاً النظرية الوجودية حيث يقول: «إن التناسب بين المعنى المجازي ووجودنا قد عبرت عنه استعارة المرآة ـ أي: تفكيك رموز الحياة في معنى مرآة النص ـ وإن المقصود هو تفكيك لرموز وجودنا تبعاً لمطابقة المسيح، وإننا لنستطيع أيضاً أن نتكلم عن التأويل من جهة، وذلك لأن السر المتضمن في الكتاب يفسر نفسه في تجربتنا وفيها يتحقق من آنيته، وكذلك لأننا من جهة أخرى نفهم أنفسنا في مرآة الكلام، وتعد العلاقة بين النص والمرآة ـ كتاب ومرآة ـ عقدة هرمنيوطيقية أساسية»[٣] إن ريكور هنا يُحيلنا إلى فلسفة هايدغر في النظرية الوجودية في اللغة، وأن الوجود يفصح عن نفسه من خلال اللغة، وأن اللغة تتكلم من خلال

---

(١) فلسفة الدين عند جوزايا رويس، أحمد الأنصاري ص٢٧١. وتأويل مفهوم «الله» وإن كان باختلاف بسيط سينتقل إلى الفكر العربي بواسطة الفكر التأويلي من خلال النظرية التاريخية، وهو ما سيأتي بيانه في تأويل العقائد. انظر: ص٣٠٤ من البحث.

(٢) انظر حول هذه القراءة النسائية الجديدة للكتاب المقدس: الفكر المسيحي المعاصر قضاياه وتحديّاته، برونو فورتي، ترجمة: عز الدين عناية، مجلة الحياة الثقافية، وزارة الثقافة والشباب والترفيه، تونس، العدد ١٥٨، تاريخ أكتوبر ٢٠٠٤م ص٧.

(٣) صراع التأويلات، بول ريكور ص٤٤٢.

الإنسان وليس الإنسان الذي يتكلم من خلال اللغة[١]، وأن الكتاب المقدس لا يتحقق وجوده إلا من خلال تجربتنا فيه، وهذه التجربة لا تفسر إلا من خلال النص.

وهذا التأويل للكتاب المقدس بهذه الآلية كما يقول ريكور: يسعى إلى «إقامة تعادل بين فهم المعنى والتأويل الكلي للوجود وللواقع في نظام المسيحية، وباختصار فإن الهرمنيوطيقا إذ تفهم هكذا فإنها تتعايش مع اقتصاد الوجود المسيحي كله، وتبدو الكتابة المقدسة فيها لوصفها كنزاً لا ينضب يفسح المجال للتفكير حول كل الأشياء، ويخفي تأويلاً كلياً للعالم»[٢] وعلى هذا الأساس تم النظر إلى بعض الصيغ الكلية في الكتاب المقدس مثل «الشر» أو «الخطيئة» أو «الذنب» نظرة مغايرة تماماً عن النظرة الكلاسيكية لها[٣].

وبعد هذه الضربات المتوالية على الفهم الكنسي للكتاب المقدس اضطر الفهم الكنسي إلى التراجع لصالح القراءة الجديدة للكتاب المقدس والاعتراف الرسمي بالنقد الكتابي للدين في ضوء مناهج النقد الحديثة بعد أن كانت تصدر بحقه مراسم التحريم[٤]، فقد اعترف المجمع الكنسي الشهير في مجمع الفاتيكان الثاني والذي انعقد بين عام ١٩٦٢ ـ ١٩٦٥م إلى اتخاذ قرارات جريئة جداً كان من أهمها الاعتراف الرسمي بحق العلماء في قراءة الكتاب المقدس باستخدام المنهج التاريخي، وبهذا الاعتراف حصل التصالح الرسمي بين الكنيسة والحداثة، وأصبح فهم وتأويل الكتاب المقدس في ضوء النظريات الحديثة أمراً مشروعاً بعد أن كان زندقة ومروقاً من الدين.

---

(١) سبق تفصيل أكثر لنظرية التفسير الوجودي للغة عند هايدغر مفصلاً في الكلام عن الهرمنيوطيقا الفلسفية. ويؤكد بول ريكور أهمية هايدغر في تأويل الكتاب المقدس بقوله: «إني لا أقول إن على علم اللاهوت أن يمر بهايدغر، إنني أقول إنه إذا كان يمر بهايدغر؛ فإنه من هنا وحتى هنا يجب أن يتبعه» صراع التأويلات، بول ريكور ص٤٥٩.

(٢) صراع التأويلات، بول ريكور ص٤٤١.

(٣) انظر تأويلات لهذه العقائد في كتاب: صراع التأويلات، بول ريكور ص٤٦٤، ٤٨٦، ٤٩٠.

(٤) على سبيل المثال فقد حرمت كتب سبينوزا في بداية الأمر، ووصف كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسية» بأنه الكتاب الأشد كفراً في التاريخ، وصدر فيه عدد من مراسم التحريم. انظر: مدخل إلى التنوير الأوروبي، هاشم صالح ص١٨٥.

المبحث الثاني

روافد نظرية التأويل الحديثة في الفكر الغربي

إن الحديث عن تأريخ نظرية التأويل الحديثة وبيان جذورها في الفكر الغربي لا بد فيه من المرور على الروافد التي ساعدت هذه النظرية في تدعيم كثير من بُناها الفلسفية وخصوصاً في جانب الفهم ودلالات الألفاظ، هذه الروافد المتعددة والمتمازجة أحياناً ساعدت نظرية التأويل الحديثة في التأصيل والامتداد لكثير من قضاياها الجوهرية، وفي هذا المبحث سيكون الحديث عن أهم رافدين قدما تدعيماً مهماً لنظرية التأويل الحديثة وساعدا على تشكّلها بالصورة المتطورة التي نراها الآن وهما مدرستا الارتياب واللسانيات الحديثة، وسيكون الحديث التالي عن هذه الروافد ومدى ارتباطها بنظرية التأويل الحديثة في تدعيم النظرية من جانب ومساعدتها على الامتداد من جانب آخر.

المطلب الأول

مدرسة الارتياب[1]

عنيت مدرسة الارتياب بشكل متحد على بيان تزييف الوعي، وأن الوعي

---

(١) هذه التسمية مأخوذة من بول ريكور حيث أطلق عليها مدرسة الارتياب انظر: من النص إلى الفعل، بول ريكور ص١٠١، وانظر أيضاً: صراع التأويلات، بول ريكور ص١٩١.

الظاهر ما هو إلا خداع؛ لأن الحقيقة ليست في الوعي المباشر، بل تجب إزالة هذا الوعي ولا يجب الوثوق به، حتى يمكن الوصول إلى المعنى المختفي وراء المعنى الظاهر المزيف، ومهمة التأويل تكمن في إزاحة المعنى الظاهر السطحي لحساب المعنى المستتر.

مدرسة الارتياب ـ على حد تعبير بول ريكور ـ يمثلها ثلاثة فلاسفة كبار يعدون أكبر ثلاثة فلاسفة هادمين في الفلسفة الغربية وهم ماركس[(١)] ونيتشه وفرويد[(٢)]، ومع اختلاف هؤلاء الثلاثة في فلسفاتهم ومناهجهم في كشف المزيف إلا أن مشروعاتهم الفلسفية تلتقي في حقيقة واحدة مشتركة؛ وهو أن الوعي الظاهر في مجموعه مزيف، ومهمة التأويل كشف هذا الزيف ورد المعنى الحقيقي إلى صورته الأصلية.

إن مدرسة الارتياب هذه أعادت للفكر الفلسفي الفلسفة الشكيّة كما جاء بها الفكر الديكارتي وإن كان بصورة أخطر؛ حيث إن الشك الديكارتي يتجه نحو الأشياء، وأما الوعي بالأشياء فيعترف أنه كما يبدو هو عليه، أما مدرسة الارتياب فتحول الشك من الشك بالأشياء إلى الشك بالوعي بها، فمع ماركس ونيتشه وفرويد أصبح الوعي بالشيء مشكوكاً فيه أيضاً[(٣)]، ومهمة التأويل هي

---

(١) كارل ماركس فيلسوف ألماني يعد المؤسس الأول للشيوعية ولد عام ١٨١٨م من أبوين يهوديين كانا قد اعتنقا البرتستانتية، درس فلسفة هيجل وأعجب بالجدل الهيجلي، ودخل المجال السياسي عام ١٨٤١م فكان صحفياً وداعياً للثورة واشترك مع زميله إنجلز في تحرير «بيان الشيوعية» وقد حاول أن ينظم الحزب الاشتراكي في ألمانيا ولكنه اضطر إلى أن يلجأ إلى لندن حيث دون كتبه الكبرى هناك، وكان كتابه «رأس المال» أشهر كتب الماركسية على الإطلاق، وقد توفي ماركس عام ١٨٨٣م. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٤٠١، أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني إيلي ألفا ٢/٤١٦.

(٢) سيغموند فرويد فيلسوف نمساوي ولد عام ١٨٥٦م من أسرة يهودية والتحق بجامعة فيينا حيث درس الطب وتخصص في طب الأعصاب وقام بأبحاث معملية في هذا المضمار، ثم سافر إلى فرنسا واتصل بعدد من الأطباء الفرنسيين المختصين في الأمراض النفسية، واهتم في موضوع التنويم المغناطيسي بكونه يستعيد ذكريات للمريض تساعد في علاج الأمراض النفسية والعصبية، وتوفي فرويد عام ١٩٣٩م. انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/١٢٢.

(٣) انظر: الفلسفة والتأويل، نبيهة قارة ص٢٥.

مساعدة الذهن في التعرف على آليات حجب المعرفة الحقيقية التي تتحكم في تزييف الوعي بغية الوصول إلى المعنى المختفي.

إن كان ماركس ونيتشه وفرويد لم يشتغلوا بالتأويل وتأويل النصوص بشكل أخص؛ إلا أنهم في تبنيهم هذه الفلسفة في موضوع تزييف الوعي ـ على اختلاف بينهم ـ يعتبرون من أهم روافد نظرية التأويل الحديثة في الفكر الغربي، حيث ساعدت مدرسة الارتياب على تسريع حركة التطور التي شهدتها نظرية التأويل في الفكر الغربي.

إن مدرسة الارتياب هذه تعد مدرسة مهمة في دراسة تأريخ التأويل، وعلى ما بينها من اختلاف في الآلية التي يُدار فيها كشف الوعي المزيف سواء عند ماركس أو نيتشه أو فرويد إلا أن ثلاثتهم يجتمعون في النتيجة وإن اختلفت مسالكهم في الوصول إليها، وهذا التوحّد في المنهج الهدمي للظواهر لهؤلاء الثلاثة سيعطي بعداً مهماً لتمظهرات نظرية التأويل في امتداداتها في أواخر القرن العشرين وخصوصاً مع ميشيل فوكو[(١)] من أقطاب البنيوية وجاك دريدا[(٢)] زعيم التفكيكية واللذين سيجدان في مدرسة الارتياب مرتعاً خصباً للنهل من مناهجها الهدمية[(٣)].

---

(١) ميشيل فوكو فيلسوف فرنسي ولد عام ١٩٢٦م يعد من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالمنهج البنيوي، ودرس وحلل تاريخ الجنون في كتابه «تاريخ الجنون» وعالج مواضيع مثل الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون، وهو من ابتكر مصطلح أركيولوجيا المعرفة، وقد لقيت دراساته وأعماله وخصوصاً في مجال السلطة والثقافة والعلاقة بينها أثراً بالغاً على المجال الثقافي، وقد توفي فوكو عام ١٩٨٤م انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني إيلي ألفا ٢/١٦٨.

(٢) جاك دريدا فيلسوف فرنسي ولد في الجزائر عام ١٩٣٠م من أبوين من أصولٍ يهودية إبان الاستعمار الفرنسي للجزائر توجه فيما بعد إلى فرنسا مع عائلته، ليدخل هناك دار المعلمين متخرجاً ليصبح فيما بعد مدرساً ومحاضراً فيها، وفي منتصف عقده الرابع تفرغ دريدا بشكل فعّال ونشط للكتابة في قضايا الفكر والفلسفة وقضايا حقوق الإنسان برمته حتى أنه تم اعتبار كتاباته من أكثر الكتابات رواجاً في العالم قراءةً وترجمةً، وقد توفي دريدا ٢٠٠٤م. انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني إيلي ألفا ١/ ٤٢٥.

(٣) سيأتي بيان عن البنيوية والتفكيكية في مباحث الامتدادات وصلة ذلك بنظرية التأويل. انظر: ص١٣٣، ١٣٦ من البحث.

فيذكر فوكو تأثير نيتشه في تحديد مصيره الفلسفي بقوله: «إن تجربتي مع نيتشه، وتجربتي مع هايدغر هما التجربتان الأساسيتان في مصيري الفلسفي، من المحتمل لو لم أقرأ هايدغر لما كنت قرأت نيتشه.. فأنا نيتشوي بكل بساطة، وأحاول بقدر المستطاع انطلاقاً من بعض النقاط وبالاعتماد على نصوص نيتشه أن أفعل بهذا ما يمكنني أن أفعله»[١].

على أن صلة القرابة بين التفكيك ومدرسة الارتياب لم تكن تخفى على مراقبي حركة النقد في الفكر الغربي، فقد ميز بول ريكور هؤلاء الثلاثة بالمنهج التفكيكي[٢]، وحضور الماركسية[٣]، والنيتشوية[٤]، والفرويدية[٥] في فكر دريدا وفي التفكيك بفلسفته العامة ظاهرة وبقوة، حيث استعان المنهج التفكيكي والمتمركز على النص بهؤلاء الثلاثة لبناء نظرية ستكون من أهم الامتدادات لنظرية التأويل الحديثة والتي ستكون حاضرة وبقوة في الفكر العلماني العربي في مجال نقد النصوص الدينية كما سيأتي إن شاء الله. وفيما يلي عرض سريع لمجمل التصور العام في موضوع خداع الوعي لكل واحد من هؤلاء الثلاثة.

التأويل الماركسي:

مع أن فلسفة ماركس هي في الأساس نظرية في الاقتصاد السياسي، إلا أن

---

(١) انظر حوار مع ميشيل فوكو، مجلة كتابات معاصرة، المجلد الثاني، العدد الخامس، كانون الثاني، ١٩٩٠م، ص٩٨.

(٢) انظر: صراع التأويلات، بول ريكور ص١٩٣.

(٣) كما هو رأي كريستوفر نورس. انظر: التفكيكية النظرية والتطبيق، كريستوفر نورس، ص٩١.

(٤) انظر: ما بعد الحداثة نظرة في تاريخ المفهوم، السيد إبراهيم، ورقة عمل قدمت للمؤتمر العلمي الخامس لكلية الآداب والفنون جامعة فيلادلفيا بعنوان الحداثة وما بعد الحداثة، ديسمبر ١٩٩٩م، ص٥٨. حيث ربط التفكيك بنيتشه. وانظر أيضاً: الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، علي حرب ص٢٣، ٢٤.

(٥) كما يراه حسن حنفي. انظر: مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي ص٤٣٢ حيث جعل التفكيك مرتبطاً بالتحليل النفسي، وانظر: التفكيك والاختلاف جاك دريدا والفكر العربي المعاصر، أحمد عبد الحليم عطية، بحث ضمن كتاب الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين رؤية تحليلية، سلسلة كتاب: قضايا فكرية ص١٦٠.

نظرياته الأساسية المنتظمة فيما يسمى بالماركسية[١] كان لها تأثير في دراسة الآداب والنصوص والعلوم الإنسانية بشكلها العام، فالأدب على سبيل المثال: «شأنه شأن أنماط الحياة العقلية الأخرى، خاضع في التصور الماركسي للقوى الاقتصادية والأيديولوجية، وليس لأي قِيم فنية جوهرية أو مستقلة، هذا بالإضافة إلى الهيمنة التي تفرضها الحركة الأفقية التصاعدية للتاريخ، والتي بمقتضاها يتحرك تاريخ الفن من البدائي إلى المتطور المعقد»[٢].

إن المهم في فلسفة ماركس هو قلبه للجدل الهيجلي والذي اعتبر فيه هيجل[٣] أن الحقيقة هي ما يمثّله الوعي الذهني والفكري لا ما يمثّله الواقع، وأن القوانين العلمية النابعة من الفكر هي أساس القوانين المادية الطبيعية والواقع[٤]، أما ماركس فقد عكس الجدل الهيجلي وجعل الحقيقة الأساسية هي قوانين المادة والطبيعة لا القوانين التي تنبع من الذهن[٥]: «فليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، وإنما الحياة هي التي تحدد الوعي»[٦] وبذلك استبدل ماركس المثالية بالمادية.

---

(١) الماركسية أو التفسير المادي للتاريخ تقوم على القناعة الأساسية بأن الأفراد في المجتمع الإنساني يدخلون في علاقات إنتاجية، وإن مجموع العلاقات الإنتاجية هذه تشكل البنية الاقتصادية للمجتمع الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه بنية قانونية وسياسية عليا تتوافق معها أشكال محددة من الوعي الاجتماعي، ويتحكم نمط الإنتاج في الحياة المادية بحركة الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية عموماً. انظر: دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي وميجان الرويلي ص٣٢٣، المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص٥٩٤، معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون ص٤٥١.

(٢) دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي وميجان الرويلي ص٣٢٤.

(٣) جورج ويلهم هيجل فيلسوف ألماني، ولد عام ١٧٧٠م، ودرس الفلسفة اللاهوتية في جامعة توبنجن، وبعد انتهاء الدراسة عمل مدرساً منزلياً في فرانكفورت وحصل على الدكتوراه عام ١٨٠١م وبعدها أصبح أستاذاً في عدة جامعات ألمانية، ومات بمرض الكوليرا عام ١٨٣١م. انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٥٧٠، تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٢٧٤.

(٤) انظر: فلسفة هيجل في هذا الأصل: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٥٧٦، تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٢٧٥.

(٥) انظر: المرجع في الفكر الفلسفي، نوال الصائغ ص٢٢٣، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٤٠٧.

(٦) الأيديولوجيا الألمانية، ماركس وإنجلز ص١٦، نقلاً من كتاب الفلسفة التأويل، نبيهة قارة ص٢٦.

وهذا الجدل الماركسي القائم أساساً على المادة نظر إلى الوقائع الظاهرة وسلوك الأفراد والمجتمعات، وأن المحرك الأساسي لها ليس كما يبدو عليه في الظاهر، وإنما هو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالظروف المادية، فليس وعي هذه الوقائع كما يصوره الذهن، ولكن الوعي الحقيقي هو ما تخبر به المادة، وأما الوعي الظاهر فهو مزيف تجب إزالته، والتفسير الصحيح للوعي على الأساس الصحيح هو التفسير الذي ينبع من المادة.

ورأى ماركس أن التاريخ يتحرك إلى الأمام بواسطة الصراع بين الطبقات المتنازعة، وهذا الصراع هو المحرك الفعلي للتاريخ، وأما إعطاء الأفراد العظام دوراً أساسياً في تحريك التاريخ فهذا من تزييف الوعي الذي يسعى ماركس إلى التخلص منه والوصول إلى الحقيقة المتمثلة في المادة[١].

ويفسر ماركس الربح والمنافسة التي تحصل بين الأفراد والمجتمعات وإن كانت كما تبدو أسبابها كامنة في الطبع الإنساني، إلا أن الحقيقة المادية التي يتزعمها ماركس تفسر أسباب ذلك بثمار المجتمع الرأسمالي[٢].

ولا سبيل في نظر ماركس إلى التخلص من الوعي الزائف إلا إذا كف الناس عن النظر إلى العالم بمنظار أيديولوجية الطبقة المالكة، وسعوا إلى تغيير المجتمع الظالم[٣].

وإذا كانت نظرية ماركس تتركز في النظرية الاقتصادية؛ فإن فلسفته الأساسية هي تأصيل أن المادي أساس العلمي والفكري، فكل فكر لا بد أن يكون قد انبنى على أساس مادي، وهو بذلك يفسر العالم بناء على هذا المنطلق المادي، وهذه القاعدة في الفهم والتفسير عند ماركس لا يشذ عنها شيء حتى تفسيره للدين، ومن هذا المنطلق الماركسي وهو أولوية المادة على الفكر كان هذا الرافد من أهم روافد نظرية التأويل حيث بدأ تأويل المفاهيم سواء كانت عقائدية أو غيرها بناء على أنها نتاج الواقع.

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٤٢٢، تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٤٠٢.

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٤٢١.

(٣) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٤٢١، تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٤٠٣.

وهذا الحرص على التخلص من ألاعيب تفسيرات الذهن لصالح تفسيرات المادة هو الذي حدا بأتباع الماركسية إلى إنشاء علم تاريخي يفسر أحداث التاريخ على أساس العوامل المادية وحدها، وهي ترجع أساساً إلى عوامل اقتصادية، ومن باب تفسيرات المادة خرجت مقولة المفكر الماركسي ألتوسير[١] بأنه «لا توجد قراءة بريئة» والتي ستنتشر في الخطابات العلمانية العربية سواء كانت ممركسة أو غير ممركسة[٢].

التأويل النيتشوي:

يعد نيتشه من أهم الفلاسفة في الفكر الغربي الذي طبع الفكر الغربي بكثير من تصوراته وخصوصاً في الجانب الأخلاقي منها، ويرتبط اسم نيتشه بالتقويض الجذري للدين والفلسفة والأخلاق، ويعتبر في الجانب التأويلي للوعي الظاهر متشابهاً مع ماركس في البحث عن الوعي الحقيقي والكشف عن الوعي المزيف، وإن كان يختلف مع الفكر الماركسي من ناحية المنبع والمصب.

وتتمحور الفلسفة النيتشوية في مجملها باعتقاد أن: «في العالم من الأصنام أكثر مما فيه من الحقائق»[٣] وأن الإنسانية قد عاشت حتى الآن على عبادة الأصنام؛ أصنام الأخلاق، وأصنام السياسية، وأصنام الفلسفة، وأن مهمته كفيلسوف هي الكشف عن هذه الأصنام وبيان ما فيها من زيف وخداع وبيان الوعي الحقيقي الذي يتستر خلف هذه الأصنام تحت مسميات وهمية، ولعل من أبرز هذه الأصنام والذي اشتهرت به الفلسفة النيتشوية وسعت إلى تحطيمه هي المبادئ الأخلاقية والتصورات القروسطية لمفهوم الألوهية ـ على حد قوله ـ

---

(١) لوي ألتوسير فيلسوف فرنسي ولد في الجزائر عام ١٩١٨م، ثم رحل إلى فرنسا حيث درس الفلسفة واشتغل بعد تخرجه بالتدريس في دار المعلمين العليا بباريس، وانضم للحزب الشيوعي أثناء مقاومة الاحتلال النازي لفرنسا في الحرب العالمية الثانية، وهو فيلسوف ماركسي اشتهر بإعادة تفسيره للماركسية على نحو يحقق ما رأى أنه فلسفة ماركسية حقيقية وأصدر في ذلك عدداً من الكتب، وقد أصيب بالجنون في مطلع الثمانينيات وتوفي عام ١٩٩٠م. انظر: معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون ص٤١.

(٢) تتبنى كثير من الخطابات العلمانية العربية للتأويل الماركسي في كثير من المباحث الدينية كالوحي وغيره. وسيأتي بيان ذلك مفصلاً في ثنايا البحث إن شاء الله.

(٣) أفول الأصنام، نيتشه ص٦.

وسيكون بيان التأويل النيتشوي من خلالهما كنموذجين للوعي الذي سعى نيتشه لبيان زيفه.

فالفلسفة الأخلاقية عند نيتشه تقوم على التفرقة بين الفعل الأخلاقي والحكم على الأخلاق، بناء على أن الحكم على الأخلاق متغير ومختلف باختلاف الناس، إضافة إلى الدوافع العديدة التي تؤدي إلى إصداره على النحو الذي يصدر عليه، ومن هنا يحمل نيتشه على الأحكام الأخلاقية التي أصدرتها الإنسانية مبيناً الينابيع التي استقت منها هذه الأحكام، كاشفاً عن المصادر الحقيقية التي تصدر عنها والأوهام التي وقعت فيها الإنسانية جراء تغييبها للوعي الحقيقي في الموضوع الأخلاقي(١).

ويفسر نيتشه الخير والشر والذي ينبع منه فكره الأخلاقي بقوله: «ما هو الخير؟ إنه كل ما يُرْبي الشعور بالقوة إرادة القوة والقدرة ذاتها داخل الإنسان. ما هو الشر؟ إنه كل ما يتأتّى عن الضعف. ما هي السعادة؟ الشعور بأن القوة تتنامى وأن المقاومة تتجاوز، ليس أنها الرضى، بل قوة أزود، ليس السلام، ولا بأي طريقة، ولكنما الحرب، لا الفضيلة بل الكفاءة، الضعفاء والفاشلون يجب أن يهلكوا، تلك هي القاعدة الأساسية لحبنا للإنسان، وفوق ذلك يجب أن نقدم المساعدة لأولئك كي يهلكوا»(٢).

فالفكرة الأخلاقية التي تزعمها نيتشه قائمة على تقديس القوة؛ لأنه رأى أن إرادة القوة هي جوهر الوجود وعن طريقها يمكن تفسير كل مظاهر الوجود، فليس الوجود إلا الحياة، وليست الحياة إلا الإرادة، وليست هذه الإرادة إلا إرادة القوة، وإرادة القوة هي مقياس القيم، وهي الدافع الحقيقي في النفس وهي العامل الجوهري في الجماعة والدولة؛ لأن الحياة هي جوهرياً استيلاء وانتهاك وغلب للغريب والضعيف وقمع وقسوة، بل هي على الأقل في أرحم الحالات استغلال(٣).

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٥١٠، القيم عند نيتشه، أحمد عبد الحليم عطية، مجلة أوراق فلسفية العدد الأول ص١٢.

(٢) عدو المسيح، فردنيك نيتشه ص٢٥، ٢٦.

(٣) انظر: ما وراء الخير والشر، فردنيك نيتشه ص٢٤٦، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٥١٤، القيم عند نيتشه، أحمد عبد الحليم عطية، مجلة أوراق فلسفية العدد الأول ص٨، ١٣.

ومن مبدأ إرادة القوة قسّم نيتشه الأخلاق إلى أخلاق سادة وهم المحاربون المغامرون والذين يبحثون عن السيطرة والغزو ويفيضون بالقوة، وأخلاق العبيد وهم الضعاف المغلوبون العاجزون عن تحقيق القوة؛ فالسيد هو الذي يفيض بالقوة ويحتقر التواضع والجبن ولا يعرف الرحمة والتلطف، طبيعته كطبيعة الحيوان المفترس القوي، ويُقبل على الحياة ويجعلها خصبة مليئة، أما أخلاق العبيد والمسودين فهي طبيعة الرجل المسالم الوديع المتواضع العاجز الذليل والذي لا مطمع له في غزو ولا رغبة له في سيادة، طبيعته كطبيعة الدودة الزاحفة على الأرض، ينظر إلى الحياة نظرة تشاؤم فيها شيء من الجزع وعدم الثقة[١].

إن نيتشه في فرزه للأخلاق إلى أخلاق سادة وعبيد يحاول في خطوة مكملة لمبدئه الأساسي في إرادة القوة إلى بيان زيف الوعي الأخلاقي، وأن هذه الأخلاق وخصوصاً أخلاق العبيد التي يتأسف نيتشه أنها هي الحاضرة في الفكر الأخلاقي العالمي بعد غياب أخلاق السادة ما هي إلا صورة مغايرة لما هي عليه في الحقيقة، فبسبب أخلاق العبيد صار الرجل الخير عند الآخرين هو الرجل المسالم الوديع المتواضع الذي لا مطمع له في غزو ولا رغبة له في سيادة، والذي يحسب الضعف فضيلة والرحمة أسمى القيم الأخلاقية، وصارت القوة وكل ما امتاز به السادة من الصفات النبيلة ـ حسب توصيف نيتشه ـ والتي كانت سبب سر تفوقه وسيادته؛ هي الشر[٢].

ويضيف نيتشه في تزييف الوعي في أخلاق العبيد فيقول: «ولكن المسود لا يستطيع أن يسمي هذه الصفات التي يجلّها ويرى فيها الخير بأسمائها الحقيقية وإنما يقلب القيم ويسميها بعكس ما هي عليه في الواقع فيسمي العجز (إحساناً وطيبة) ويسمي عدم قدرته على رد الفعل مباشرة وبالمثل (صبراً) ويسمي حاجته إلى الآخرين وعجزه عن الاعتماد على نفسه (رحمة) ويسمي عجزه عن إدراك المطامع السامية والبحث عن المطالب العالية (تواضعاً) وهكذا تهدر القيم الصالحة النبيلة ويضع مكانها قيماً تدل على الضعف والذلة والخنوع والعجز،

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/٥١١، نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر، عبد الوهاب المسيري، مجلة أوراق فلسفية العدد الأول ص١٠٣ ـ ١٠٥.

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/٥١١، تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٤٠٩، ٤١٠.

وتزييف هذه الصفات إنما جاء لتخفيف العبء عن كاهل المتألمين؛ لأن تزييف الحقائق هنا هو الأنفع لجعل الوجود محتملاً»[١].

والأنانية مقولة أساسية في أخلاق نيتشه وهي أقرب إلى الدفاع عن النفس كما يقرر ذلك بقوله: «أجازف بإزعاج آذان بريئة وأطرح: إن الأنانية تنتمي إلى جوهر النفس النبيلة.. وهي العدالة بعينها»[٢] ويقول: «فإذا كنا نقبل أخلاقية الدفاع عن النفس فمن الواجب علينا أن نقبل كذلك كل تمظهرات الأنانية، فنحن نفعل الشر كي نضمن بقاءنا وحمايتنا ونسلّم بأن الإساءة عن قصد أخلاقية حين يتعلق الأمر بوجودنا أو أمننا»[٣].

هذه الفلسفة الأخلاقية النيتشوية والتي قدم فيها نيتشه قلباً لمفهوم الأخلاق أكثر من كونه قدم أخلاقاً بالمعنى الأخلاقي للكلمة، والمفاهيم التي حاول أن يقلبها ويعطي تأويلاً مغايراً لحقيقتها وجدت امتداداً في بعض توجهات السياسة الغربية وخصوصاً التيار النازي وبعض السياسات الغربية المتمسحة بالديمقراطية وإن كانت تخفي تحت مظلتها أخلاقاً نيتشوية بغيضة.

وإذا كان نيتشه في موضوع الأخلاق حاول كشف الوعي المزيف، فإن أهم مقولة اشتهرت عن نيتشه والذي أراد من خلالها هدم مبدأ الحقيقة والمطلق هي مقولته بـ «موت الإلٰه»، ومع أهمية هذه المقولة في فكر نيتشه فإنه لم يعطها حقها من الشرح والبيان على عكس فلسفته في الأخلاق. فقد جاء في كتاب «هكذا تكلم زرادشت» لنيتشه في أثناء حوار زرادشت مع القديس على لسان زرادشت قوله: «إنه لأمر مستغرب، ألم يسمع هذا الشيخ في غابة أن الإله قد مات؟!»[٤] وفي كتابه «العلم الجذل» يقول: «لقد مات الله يبقى الله ميتاً ونحن الذين قتلناه.. ألا يجدر بنا أن نصير نحن أنفسنا آلهة لكي نبدو جديرين بهذا الفعل؟ لم يحصل لنا إطلاقاً فعل بهذه الجلالة، وكل من سيولد بعدنا سينتمي بفضل هذا الفعل

---

(١) ما وراء الخير والشر، فردنيك نيتشه ص٢٥٠، ٢٧٧، وانظر أيضاً: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٥١١.

(٢) انظر: ما وراء الخير والشر، فردنيك نيتشه ص٢٥٩.

(٣) القيم عند نيتشه، أحمد عبد الحليم عطية، مجلة أوراق فلسفية العدد الأول ص١٠.

(٤) هكذا تكلم زرادشت، نيتشه ص٥.

نفسه إلى تاريخ أعلى من كل تاريخ وجد حتى الآن»[١]. والموت الذي أطلقه نيتشه كان مدار اهتمام من لدن دارسي نيتشه. ومن أهم التفسيرات لمقوله نيتشه هذه: «القضاء على بقايا الميتافيزيقا.. وإنكار وجود أي حقيقة ثابتة متجاوزة لعالم التجربة المادية المباشرة وعالم الصيرورة»[٢] وهذه الحقيقة المطلقة التي أراد نيتشه إلغاءها تعني فيما تعنيه موت تصور معين عن الألوهية وهو تصور القرون الوسطى من حيث إنه تصور متأثر بظروف معينة، والتبشير بميلاد تصور جديد لمفهوم الألوهية، والتحول في هذا التصور هو الذي يمليه فكر نيتشه من القول بالصيرورة والتغير الدائم للمفاهيم التي كانت في يوم من الأيام محل ثبات.

إن النظرية التأويلية الحديثة أخذت فكرة الصيرورة والتغير في مفهوم الألوهية أو الموت والميلاد ـ إذا استعرنا مصطلح نيتشه ـ لتحوير كثير من المفاهيم الاعتقادية، حيث كانت فلسفة نيتشه أهم رافد في هذا المجال التأويلي، وكان للفكر العربي المعاصر نصيب لا بأس به في توظيف مقولة نيتشه في «موت الإلٰه» لتأويل بعض معاني الألوهية كما سيأتي بيانه لاحقاً[٣].

التأويل الفرويدي:

ساعدت أبحاث فرويد المتعددة في التحليل النفسي إلى الشك في الوعي الظاهر للسلوك الإنساني من ناحية تحريك الدوافع والانفعالات، وأن جزءاً كبيراً من دوافع السلوك الإنساني وانفعالاته تكمن خلف بُعْدٍ خفي من أبعاد النفس الإنسانية هو المحرك الفعلي لدوافعه وانفعالاته.

وقد أراد فرويد في أبحاثه النفسية أن يبين أن الدوافع الظاهرة للسلوك الإنساني تمارس حجباً معرفياً للدوافع الحقيقية وأن اللاوعي يبني واقعاً بناء على رغبات مكبوتة، وكل تعبير سلوكاً كان أو خيالاً هو مجموعة معقدة من الرموز التي تحاول الكشف بطريقة غير مباشرة عما يتمنى هذا المرء فعله، ولكن العرف

---

(١) انظر: العلم الجذل، نيتشه ص١١٨.

(٢) انظر: نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر، عبد الوهاب المسيري، مجلة أوراق فلسفية العدد الأول ص٩٨، ٩٩.

(٣) كما في تطبيقات النظرية لمفهوم الألوهية. انظر: ص٣٠٤ من البحث.

الاجتماعي أو الأخلاقي يمنعانه من ذلك، ومهمة التأويل الفرويدي هو الكشف عن هذا الخداع في الوعي، وبيان أن الحقيقة تكمن في الجانب اللاشعوري في النفس الإنسانية وكشف هذا المحجوب يفصح عن الجانب اللامعقول في الدوافع والانفعالات التي تظهر على السطح من الأفعال الإنسانية، وفرويد في تبنيه لكشف اللاشعور في الأفعال الإنسانية ينطلق من عزم وإصرار في صحة فروضه بالجملة فيقول: «إننا نتقبل بهزة كتف كل اعتراض يقول: إن اللاشعور لا يطابق أي واقع بالمعنى العلمي للكلمة، وأنه ليس سوى أسوأ الفروض وطريقة تعبير، وهو اعتراض يستحيل تصوره في الحالة التي تهمنا، بما أن اللاشعور الذي نريد إنكار واقعيته يتمخض عن نتائج واقعها ملموس وسهل المتناول كالفعل الوسواسي»[1].

وملخص فلسفة فرويد في الشعور واللاشعور وصلة ذلك بالتأويل الفرويدي أن القيم الأخلاقية التي يهتدي بها الشخص والمضمرة في داخلة كثيراً ما تؤثر في الشخص دون أن يكون واعياً بهذا التأثير، والسبب في هذا أن كثيراً من القيم الاجتماعية قد تعلمها الطفل قبل أن يستطيع فهمها وتعقّلها.

والدوافع البيولوجية المتعددة دوافع لاشعورية تسعى للتعبير عن نفسها على نحو غير مباشر كالتعبير بواسطة الأحلام أو هفوات اللسان، وهي تجليات مقنّعة لمضمونات لاشعورية افتلتت من مصادر ضبط النفس وصارت علنية[2].

ولذلك فالعصابات والأمراض النفسية هي ارتدادات في أوقات الضغط التي تمر بها النفس الإنسانية في مراحلها المتعددة، والضغط المؤدي إلى الارتداد ينشأ عن نزاعات بين الأشخاص حول قهر دوافع محرمة، والدافع لمّا لم يكن مقبولاً فإنه يندفع خلفاً إلى اللاشعور، ويعبّر عن نفسه بطريق غير مباشر فقط بواسطة سلوك وسط وبشكل مقنع من أشكال الإرضاء وفي الوقت نفسه يُرضي التحريمات الأخلاقية والاجتماعية[3].

---

(١) مدخل إلى التحليل النفسي، فرويد ص٢٥٩، نقلاً من الفلسفة والتأويل، نبيهة قارة ص٣١.

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ١٢٤.

(٣) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ١٢٥.

ومهمة فرويد في هذا المنزع الفلسفي هو كشف زيف الوعي الذي يضلل الشعور الظاهر وبيان أن المعنى الحقيقي يكمن في اللاوعي، على أن فرويد في هذا المشروع لم يقتصر على الأبحاث الطبية النفسية فحسب؛ بل قدم دراسات لبعض الأعمال الفنية والأدبية بناء على أن كل عمل أدبي أو فني له مظهران أحدهما خفي والآخر ظاهر وعلى الناقد النفسي أن يستعين بكل الأدوات التي تمكنه من تحليل النص أو العمل الفني تحليلاً يصل به إلى معرفة المحتوى الخفي، وقد درس فرويد بعض أعمال الفنان ليوناردو دافنتشي[١] وتوصل إلى رأي قاطع بأنه كان يعاني من الشذوذ الجنسي، وأما عن الكاتب الروسي الشهير فيودور دستويفسكي[٢] فقد توصل لرأي قاطع فيه هو أنه مصاب بالصرع[٣].

إن اهتمام فرويد في موضوع التحليل النفسي على أصعدة متعددة لم يمنعه من تطبيق هذا المنهج على النصوص الدينية، فقد نشر في آخر حياته كتاب «موسى والتوحيد» وهو أجرأ ما كتبه على الإطلاق ودرس فيه الديانة التوحيدية كما جاء بها موسى عليه السلام من وجهة نظر التحليل النفسي والتي انتهى فيها إلى أن التوحيد يرجع إلى العقدة الجنسية الأولى في التاريخ البشري وهي جريمة قتل الأب البدائي على يد أبنائه الطامعين في نسائه[٤]، ويحاول فرويد من خلال هذه

---

(١) ليوناردو دافنتشي رسام ونحات إيطالي ولد في عام ١٤٥٢م في بلدة صغيرة تدعى فينشي قرب فلورنسا وهو ابن غير شرعي لعائلة غنية كان أبوه كاتب العدل وأمه فلاحة تطلقت من زوجها بعد ولادة طفلها بمدة قصيرة، وقد التحق ليوناردو بمدارس فلورنسا حيث تلقى أفضل ما يمكن أن تقدمه هذه المدينة الرائعة من علوم وفنون حتى أصبح يعد من أشهر فناني النهضة الإيطاليين حيث أثر في مدارس الفن بإيطاليا لأكثر من قرن بعد وفاته. ومن أشهر لوحاته الفنية لوحة العشاء الأخير للمسيح، والموناليزا، وقد توفي دافنتشي عام ١٥١٩م. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص١٧.

(٢) فيودور دستويفسكي رائد من رواد الأدب الروسي ولد عام ١٨٢١م ومن أشهر الكتاب العالميين الذي كان لأعماله أثر عميق على أدب القرن العشرين، ينزع في رواياته إلى أن التمرد والحرية أخص الخصائص وبهما يكون الإنسان إنسانا وبدونهما يفقد جوهره، وقد يكون الاضطهاد والسجن الذي تعرض له سبباً وراء هذه النزعة، ومن أشهر مؤلفاته الروائية «الجريمة والعقاب» و«الإخوة كرامازوف». وقد توفي دستويفسكي عام ١٨٨١م. انظر: الإخوة كرامازوف، دستويفسكي، من مقدمة محمد الصبّاح للرواية ص٧.

(٣) انظر: في النقد والنقد الألسني، إبراهيم خليل ص٤١.

(٤) انظر تفصيل لهذه القصة الخيالية التي ينسج منها فرويد نشوء الديانات التوحيدية في =

القصة المتخيلة إلى تفسير بعض عقائد النصرانية مثل الخطيئة الأصلية وغيرها[١].

ومن فلسفة فرويد في الوعي واللاوعي انبثق المنهج النقدي القائم على التحليل النفسي وصار التأويل الفرويدي تأويلاً للثقافة في مجموعها، وشكّل مدرسة في النقد وتفسير النصوص يسعى إلى التركيز على نفسية مبدع النص، ومع أنه تجاوز المنطلقات التي حددها فرويد إلى مجالات عديدة؛ إلا أنه بقي وفياً للمنهج الفرويدي بصيغته المجملة.

المطلب الثاني

اللسانيات الحديثة

فتحت الأبحاث اللغوية في الثقافة العربية والإسلامية وخصوصاً مباحث المجاز مجالاً للاتجاهات الكلامية في تبنِّيها للمؤول على حساب ظاهر النص، وكانت الأبحاث اللغوية في هذا المجال قد دفعت بالتأويل الكلامي من حيث علاقة اللفظ بالمعنى ومواضيع الدلالة إلى موقف متقدم في أبحاث التأويل بشكله العام.

إلا أن الذي حصل في مجال الأبحاث اللغوية في القرن العشرين تقريباً شيء مختلف تماماً عن ما أنجزته الأبحاث اللغوية القديمة وخصوصاً في جانب اللفظ والمعنى وعلاقة أحدهما بالآخر، وما أنجزه الفكر الغربي في هذا المجال اشتهر بتسميته بعلم «اللسانيات» مع أن اللسانيات عنوان عريض يندرج تحته عناوين فرعية متعددة تصب في خدمة النص وموضوع الدلالة والصوتيات وغيرها من الأبحاث التي غطاها علم اللسانيات الحديث، والذي يعرف بشكل عام بأنه: «عبارة عن العلم الذي يدرس اللغة البشرية من أجل اكتشاف القوانين والأحكام العامة المشتركة بين البشر في جانبها اللغوي»[٢].

= كتاب: موسى والتوحيد، فرويد ص١١٢ وما بعدها.

(١) انظر تفصيل ذلك في كتاب: موسى والتوحيد، فرويد ص١٨٧.

(٢) مدخل إلى الألسنية، بول فابر وكريستيان بايلون ص٩، وانظر أيضاً: مدخل إلى اللسانيات، محمد محمد يونس علي ص٩، منهج اللسانيات والبدائل المعرفية، عبد السلام المسدي، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت العدد الثالث والثمانون صيف ٢٠٠٣م ص٢٣.

وقد بدأت الدراسات اللسانية في الغرب في وقت متأخر نسبياً، وقد أصبح هذا العلم في صورته الغربية فيما بعد منهلاً خصباً لنظرية التأويل الحديثة كما هي في الفكر الغربي، وانسحب ذلك على الظاهرة العربية التأويلية في مجال النصوص الدينية، وقد تعاقب على هذا العلم مجموعة من الألسنيين أضافوا إلى العلم بمجمله بعض أفكاره التي لا تزال تتداول في أوساط العلم نفسه[١]، إلا أن الدارس في علم الألسنيات لا يمكن أن يغفل الألسني المشهور، والذي صارت الأبحاث الألسنية مقترنة باسمه، وهو الذي قدم أفكاراً في علم اللغة لا تزال مدار اهتمام دارسي الألسنيات وغيرهم ممن يعنيه البحث في العلوم الدلالية وهو المفكر السويسري فردينان دي سوسير[٢] والذي يعتبر مؤسس اللسانيات الأول، ونظراً لالتصاق أبحاث دي سوسير الألسنية بروافد نظرية التأويل كما هي بالفكر الغربي، فسيكون الحديث حول آرائه في فلسفة اللغة لأنها تمثل حجر الزاوية في الأبحاث الألسنية المتعلقة بنظرية التأويل.

فقد كانت أبحاث دي سوسير في اللسانيات عبارة عن محاضراته التي كان يلقيها في جامعة جنيف خلال الفترة ١٩٠٦ ـ ١٩١١م في علم اللغة العام والتي كانت مُركزةً على المبادئ والمفاهيم الوصفية للغة، وتناول اللغة بوصفها ظاهرة اجتماعية وشكلاً من أشكال السلوك الإنساني الذي يظل عرضة للنمو والتطور والتغير، ولم تنشر هذه المحاضرات التي كان دي سوسير يلقيها إلا بعد وفاته في عام ١٩١٦م بعنوان «دروس في الألسنية العامة» أو «محاضرات في الألسنية العامة» ـ حسب عنونة المترجم ـ ووجد الكتاب رواجاً كبيراً بين المهتمين بالدراسات اللغوية وترجم الكتاب إلى عديد من اللغات.

---

(١) انظر المحاولات السابقة على دي سوسير في مجال الألسنيات: القضايا الأساسية في علم اللغة، كلاوس هيشن ص٧ وما بعدها، محاضرات في الألسنية العامة، دي سوسير ص١١ وما بعدها ـ من مقدمة المترجم.

(٢) فريدينان دي سوسير عالم لغويات سويسري ولد عام ١٨٥٧م من أشهر علماء اللغة في العصر الحديث ويعد الأب والمؤسس لمدرسة اللسانيات الحديثة حيث اتجه بتفكيره نحو دراسة اللغات دراسة وصفية باعتبار اللغة ظاهرة اجتماعية وكانت اللغات تدرس قبل ذلك دراسة تاريخية، وقد توفي دي سوسير عام ١٩٣١م. انظر: معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون ص٢١١.

ومع أن الكثير من النظريات التي قدمها دي سوسير في مجال علم اللغة العام كان قد أُنجر في الحضارة الإسلامية[١] على يد عبد القاهر الجرجاني[٢] أو ابن جني[٣] أو حازم القرطاجني[٤] وغيرهم، إلا أن جديد نظريات دي سوسير بقيت ذات أثر كبير في اللسانيات بعمومها في الفكر الغربي وخصوصاً في مجال النصوص وتأويلها.

فقد عالج دي سوسير كثيراً من الأبحاث الألسنية كالأبحاث المتعلقة بالأصوات والتراكيب والسياق ووظائف اللغة وغيرها، بيد أن الذي يعني هذا البحث بوصفه يؤرخ لنظرية التأويل الحديثة ويؤصل لمرجعها الفلسفي؛ هي المباحث المتعلقة بالدلالة وهي التي كان لها الأثر في دفع عجلة التأويل سواء في الفكر الغربي أو الفكر العربي المعاصر، وسيكون الحديث عنها من خلال محورين أساسيين:

---

(١) انظر النظريات التي قال بها دي سوسير وهي منجزة في الحضارة الإسلامية والعربية في بحث: نظريات من التراث العربي في اللسانيات الغربية المعاصرة، حلام الجيلاني، مجلة الدراسات اللغوية، المجلد السادس، العدد الأول، محرم ١٤٢٥/أبريل ٢٠٠٤م إصدار مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

(٢) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمٰن بن محمد الجرجاني ولد في جرجان وهي مدينة مشهورة بين طبرستان وخراسان في مطلع القرن الخامس للهجرة، وقد أقبل منذ صغره على الكتاب والدرس خاصة كتب النحو والأدب والفقه، فقرأ للكثيرين ممن اشتهروا باللغة والنحو والبلاغة والأدب، كسيبويه والجاحظ والمبرِّد وابن دُرَيْد وغيرهم، وترجع شهرة عبد القاهر إلى كتاباته في البلاغة، حيث يعد المؤسس الفعلي لعلم البلاغة، ويعد كتاباه: «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة» من أهم الكتب التي أُلفت في هذا المجال وقد توفي عبد القاهر عام ٤٧١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٨/ ٤٣٢، الأعلام ٤/ ٤٨.

(٣) أبو الفتح عثمان المشهور بـابن جني عالم نحوي كبير، ولد عام ٣٢٢هـ ونشأ وتعلم النحو على يد أبي علي الفارسي وغيره من أئمة العربية. اشتهر ببلاغته وحسن تصريف الكلام والإبانة عن المعاني بأحسن وجوه الأداء، ألف في العربية وأشهر كتبه «الخصائص» الذي يتحدث فيه عن اللغة وفقهها. انظر: سير أعلام النبلاء ١٧/ ١٧.

(٤) حازم بن محمد بن حسن القرطاجني ولد في قرطاجنة عام ٦٠٨هـ في الأندلس وإليها نسب، ونشأ في أسرة ذات علم ودين، وتردد على حلقات العلماء في بلده وفي ومرسية وغرناطة وإشبيلية وغيرها، وبعد أن سقطت قرطاجنة في أيدي القشتاليين غادر إلى مراكش ثم إلى تونس واستقر بها، وقد اشتهر بعلوم العربية وأشهر ما وصل إلينا كتابه الشهير «منهاج البلغاء وسراج الأدباء» وهو كتاب في النقد والبلاغة تطرق فيه إلى نظريات أرسطو في البلاغة والشعر، وتوفي حازم القرطاجني عام ٦٨٤هـ. انظر: الأعلام ٢/ ١٥٩.

المحور الأول: «الدال والمدلول» بدلاً من «اللفظ والمعنى»:

ظل الفكر اللغوي القديم يرى العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اصطلاح مباشرة، فهذه الألفاظ لا تدل على المعاني بذاتها، وليس هناك علاقة ضرورية بين اللفظ والمعنى الذي يدل عليه في الخارج، فالعلاقة اللغوية بين اللفظ والمعنى علاقة اصطلاحية بحتة، واللغة على هذا المفهوم هي نظام من العلامات؛ حتى جاء العالم السويسري دي سوسير وأضاف إلى مفهوم العلامات بعداً جديداً واستعمل «الدال والمدلول» بدلاً من «اللفظ والمعنى» حيث إن «المدلول» يمثل أحد جانبي العلامة اللغوية التي لا تدل على شيء بل تحيل إلى مفهوم ذهني هو بمثابة المدلول دون الشيء، وكذلك «الدال» ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب وليس الجانب المادي؛ بل هو الصورة السمعية. والنتيجة التي توصل إليها سوسير أن «العلامة» اللغوية عبارة عن وحدة نفسية مزدوجة يترابط فيها العنصران المفهوم والصورة السمعية ارتباطاً وثيقاً بحيث يتطلب وجود أحدهما وجود الآخر[١]، يقول دي سوسير: «إن العلامة اللسانية لا تربط شيئاً باسم بل تصوره بصورة سمعية، وهذه الأخيرة ليست الصوت المادي الذي هو شيء فيزيائي صرف، بل هو الدفع النفسي لهذا الصوت، أو التمثل الذي تهبنا إياه شهادة حواسنا»[٢].

على أن العلاقة بين الدال والمدلول في نظر دي سوسير هي علاقة اعتباطية فليس هناك علاقة حقيقية بين الدال والمدلول كما يقول: «وذلك لتعريفنا العلامة أنها مجموع ما ينجم عن ترابط الدال والمدلول، وهكذا ففكرة (أخت) لا ترتبط بأي صلة داخلية مع تعاقب الأصوات أ.خ. ت. تلك التي تقوم مقام الدال

---

(١) انظر: نظريات من التراث العربي في اللسانيات الحديثة، حلام الجيلاني، مجلة الدراسات اللغوية، المجلد السادس، العدد الأول، ربيع الأول ١٤٢٥هـ، تصدر عن مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ص٢١٧، النظرية اللغوية عند فردينان دي سوسير، سعد العبد الله الصويان، مجلة الدراسات اللغوية، المجلد الثالث، العدد الثاني، جمادى الآخرة، ١٤٢٢هـ، تصدر عن مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ص١١٢، أدبية النص محاولة لتأسيس منهج نقدي عربي، صلاح رزق ص٢٠٢، النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر حامد أبو زيد ص٨٧ ـ ٨٩.

(٢) محاضرات في الألسنية العامة، دي سوسير ص٨٨.

بالنسبة لها، ويمكن تمثيل هذا الأخير بأي تعاقب آخر أياً يكن شكله، وحجتنا في ذلك إنما هي الاختلافات القائمة بين اللغات»[١].

واعتباطية الدال والمدلول سبق أن أثارتها بعض الأبحاث اللغوية العربية[٢] وهي ليست جديدة على الفكر العربي إلا أن الذي يرمي إليه دي سوسير من هذه الاعتباطية هي الحركة التي سيُلزمها اللغة كما سيأتي في الفقرة التالية.

المحور الثاني: اللغة بوصفها حِراكاً اجتماعياً:

استبدال دي سوسير ثنائية «اللفظ والمعنى» إلى ثنائية «الدال والمدلول» كان له دلالة في فكر سوسير حيث يرمي إلى تحرّك الدلالات اللغوية من خلال هذه الثنائية، فبما أنه قد جعل المدلول ليس الشيء نفسه وإنما ما تحدثه الصورة الصوتية في الذهن للدلالة على هذا الشيء المراد ـ وهذا هو الجديد في الحقيقة الذي أحدثه دي سوسير في موضوع دلالات الألفاظ ـ فإن هذا المعنى الناتج بين تمازج ما تحدثه الصورة الصوتية في الصورة الذهنية ليس ثابتاً في نفسه بل هو متغير بناء أن اللغة فعالية اجتماعية تعيش في الوعي الجمعي وهي بذلك تعيش فوق الظاهرة الفردية، وهي تنطلق من دوافع جماعية نفسية وثقافية، حيث يقول سوسير في هذا السياق: «اللغة نتاج للقوى الاجتماعية ومجموعة المواضعات التي يتبناها الكيان الاجتماعي وهذه القوى تعمل بفعل الزمن في قوانينه في التغير والصيرورة، وما كان يظهر من ثبات اللغة فهو بحسب تموضعها في الزمن نفسه»[٣] وبذلك لا تكون مرجعية المدلول في القاموس أو المعجم اللغوي؛ بل في النظام اللغوي العام الذي تتميز به اللغة في كل مرحلة أو زمن لتعكس الواقع الاجتماعي والبنية المعرفية في كل مرحلة من المراحل[٤]. والتصور الذي تنقله

---

(١) محاضرات في الألسنية العامة، دي سوسير ص٩٠.

(٢) انظر لتقرير هذه الاعتباطية: أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني ص٣، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي ١/ ٤٧، المستصفى، أبو حامد الغزالي ٣/ ٧.

(٣) محاضرات في الألسنية العامة، دي سوسير ص٩٦.

(٤) انظر: الخطيئة والتكفير، عبد الله الغذامي ص١٣٩، ١٤٧، ١٤٨، مبادئ اللسانيات العامة، أندريه مارتينيه ص١٧٥، ١٧٩، الألسنية علم اللغة الحديث المبادئ والأعلام، ميشال زكريا ص٢٢٥، ٢٢٦، بؤس البنيوية، ليونارد جاكسون ص٢١، منهج اللسانيات =

لنا حواسنا للصوت خاضع للمتغيرات والمواضعات التي تفرضها الثقافة والمجتمع، وبالتالي فنتيجة الممازجة بين العنصرين المفهوم والصورة السمعية ستكون متغيرة.

وتحرك دلالة الألفاظ كما يرى سوسير هو تحرك حتمي، وتغير الدلالات أمر محتوم لا فكاك منه ويؤكد دي سوسير ذلك بقوله: «للزمن الذي يكفل استمرار اللغة تأثير في تبديل العلامات اللغوية بشكل سريع إلى حد ما، وبمعنى آخر يمكننا الحديث عن ثبات العلامة وتبدلها في وقت واحد.. واللغة عاجزة جذرياً عن الدفاع عن نفسها ضد العوامل التي تنقل من لحظة إلى أخرى العلاقة بين الدال والمدلول، إن هذه لأحدى نتائج اعتباطية العلامة.. واللغة ليست محددة بشيء في اختيار وسائلها إذْ لا ترى مانعاً من ربط فكرة ما بتتالٍ صوتي آخر»(١).

إن ربط حركة التغير في جانب الدلالات اللغوية من دي سوسير بالسلطة الاجتماعية وحركة المجتمع يحيلنا مباشرة إلى عالم الاجتماع دوركايم(٢)، وهنا يظهر حضور هذا الأخير في فكر سوسير الألسني، وإلى أي مدى خضعت اللسانيات تحت تأثير عقل دوركايم الجمعي(٣).

وهكذا أصبحت اللغة بعد سوسير نظاماً متحركاً بعد أن كانت نظاماً ساكناً، وأصبحت معرفة العالم الذي تعبر عنه اللغة محكومة بالتصورات الذهنية والمفاهيم الثقافية التي تمنحها السلطة الاجتماعية بعد أن كانت اللغة قبل دي سوسير تعبيراً مباشراً عن معرفة العالم.

= والبدائل المعرفية، عبد السلام المسدي، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت العدد الثالث والثمانون صيف ٢٠٠٣م ص٢٥.

(١) انظر: محاضرات في الألسنية العامة، دي سوسير ص٩٧، ٩٨.

(٢) دوركايم. فيلسوف فرنسي ولد عام ١٨٥٨م ويعد مؤسس مدرسة علم الاجتماع في فرنسا، وقد درس دوركايم في فرنسا وسافر إلى ألمانيا ثم عاد إلى فرنسا أستاذاً في السربون وغيرها من الجامعات الفرنسية، كانت موضوعات محاضراته لبنات لبناء علم الاجتماع، وألف العديد من المؤلفات يدور غالبها في علم الاجتماع وأصدر «حولية علم الاجتماع» وقد توفي عام ١٩١٧م انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ١/ ٤٨٠.

(٣) عد كثير من النقاد تأثّر سوسير في أبحاثه الألسنية بالمفكر دوركايم انظر على سبيل المثال: مدارس اللسانيات التسابق والتطور، جفري سامسون، ص٣٩، ٤٠، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، بول ريكور ص٢٥، ٢٦ وغيرهم.

والتطور الذي دفع به دي سوسير المباحث الألسنية من الفصل بين الدال وأي مدلولات خارجية هو ذروة التطور في المباحث الألسنية، من حيث النظر إلى المفردة بكونها ممثلة لشيء محدد في الواقع الخارجي إلى النظر إليها بصفتها رؤية سياقية ومعرفية، بما أن اللغة عبارة عن تراكيب أو أنساق من مفردات لغوية ترمز لعمليات ذهنية، وهذا التطور يمكن تلخيصه على أنه عملية ابتعاد تدريجي عن الشفافية الأولى للغة، فإذا كان نموذج سوسير مثيراً للجدل؛ فإن هناك نماذج أكثر تعقيداً ليس من المناسب الدخول في تفاصيلها كما هو نموذج ليفي شتراوس[١] والذي تطرق إلى القول بأنه لا وجود للمدلولات بل توجد دالات فقط[٢]، وهذا ما سيفتح المجال للقول بلانهائية التأويل كما سيأتي بيانه قريباً[٣].

إن هذه المباحث الألسنية وخصوصاً في موضوع الدال والمدلول والنظرية التزامنية للغة[٤] هي التي ستنعكس على الخطاب العلماني العربي والتي ستكون مادته مادة مهمة في تأويله للنصوص الشرعية، وستوفر هذه المباحث الغطاء المنهجي لكل القراءات التي ستمنحها الخطابات العلمانية المشروعية في تأويلها للنصوص الشرعية كما سيأتي بيانه في ثنايا البحث إن شاء الله.

---

(١) كلود ليفي شتراوس فيلسوف فرنسي ولد عام ١٩٠٨م درس علم الاجتماع في البرازيل ثم اتجه إلى دراسة اللسانيات والبنيوية التي اعتبرها منهجاً علمياً حقيقياً مطبّقاً على الظواهر الإنسانية التي ستعطيه نماذج تفسيرية جديدة من شأنها الكشف عن الدوافع التي تحرك المجتمع والثقافة، وقد شغل كرسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية ١٩٥٩م، وكان لأعمال ليفي شتراوس وتعليمه أثر بليغ في مجال علم الإنسان. انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني إيلي ألفا ٢/ ٤٠٣.

(٢) انظر: المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة ص٢٣٩.

(٣) انظر: في موضوع امتدادات نظرية التأويل الحديثة ص١٢٩ من هذا البحث.

(٤) النظرية التزامنية للغة هي: القراءة المطابقة زمانياً للنص المقروء، أي القراءة التي تحاول العودة إلى الوراء إلى زمن النص لكي تقرأ مفرداته وتركيباته بمعانيها السائدة آنذاك، وليس بالمعنى السائد اليوم، إنها عكس القراءة الإسقاطية التي تقع في المغالطة التاريخية، وتسقط على نص ما معاني زمن آخر وعصر آخر، ذلك أن معني مفردات اللغة تتطور وتتغير من عصر إلى آخر. انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٢١٣.

المبحث الثالث

امتدادات نظرية التأويل الحديثة في الفكر الغربي

تمهيد

تبلورت النظرية الحديثة للتأويل في الفكر الغربي بعد أن قطعت مشواراً طويلاً بداية من الثورة على التأويل الكنسي الرسمي للكتاب المقدس مروراً بما قدمه شلايرماخر ودليتاي ذي النزعة الرومانسية وانتهاءً بما صاغه هيدجر وغادامير في الصياغة الفلسفية للنظرية مع عدم إغفال دور مدرسة الارتياب ومدارس الألسنيات وما قدمته من تسهيلات فلسفية في رفد النظرية في بعض جوانبها الفلسفية حتى وصلت إلى الشكل المتطور في مبناها العام، هذا الشكل المتطور من النظرية في جميع مراحلها التي مرت بها وجد امتداداً له في كثير من مدارس النقد والتي استفادت مما نظّرت له مدارس الهرمنيوطيقا على اختلاف بينها في تدعيم نظريات مستقلة مدعومة ببعض مقررات الهرمنيوطيقا أو روافدها، وكل هذه النظريات تنبع من مباحث الهرمنيوطيقا وروافدها لتصب في نظريات فهم النص.

إن الفصل المنهجي بين الامتدادات وبين الجذور والروافد يأتي ليبين أن الهرمنيوطيقا كنظرية كلية في فهم وتأويل النص انبثقت عنها نظريات فرعية تأخذ

ببعض مناحي الهرمنيوطيقا الكلية وتستفيد من بعض منجزاتها، وإن كانت تركّز على جانب خاص من جوانب الهرمنيوطيقا، وهذا الفصل أيضاً يأتي تلبية لهذه النظريات المنفصلة التي أصبحت تتداول في الخطاب النقدي بشكل منفصل تماماً عن مباحث الهرمنيوطيقا سواء كان ذلك في الخطاب النقدي الغربي أو حتى في الخطاب النقدي العربي، والتي استفادت من المباحث الهرمنيوطيقية في تدعيم فلسفتها تجاه النص، وتناولها على هذا الوجه امتداداً للهرمنيوطيقا أولى من فصلها جذرياً عن الهرمنيوطيقا كنظرية كلية في فهم النصوص حتى يسهل المعرفة بها وارتباطاتها الهرمنيوطيقية ومعرفة الجانب الذي تركز عليه النظرية سواء كان النص أو المتلقي.

وقد توزعت هذه الامتدادات لنظرية التأويل ما بين النص والمتلقي، أما المؤلف فقد تم استبعاده لصالح أحد الاثنين، وكل امتداد من هذه الامتدادات قدم فلسفة تطويرية في جانب من جوانب هذه النظرية الكلية: نظرية الهرمنيوطيقا، ولعلي في هذا المبحث أقتصر على بعض الامتدادات لنظرية التأويل الحديثة التي تمثل أهم الامتدادات التي استفادت من المباحث الهرمنيوطيقية ودارت في فلكها.

المطلب الأول

التناصّ

من وجودية هايدغر وجادمير ولسانيات دي سوسير في المباحث اللغوية تشكّل ما يُسمى بنظرية التناصّ في بناء النصوص، فكما أصّلت النظرية الوجودية للغة من أن اللغة تتكلم من خلال الإنسان، وليس الإنسان هو الذي يتكلم من خلال اللغة[1]؛ فإن النص لا ينبثق من العدم وإنما يتشكل النص (أي نص) من مجموعة من النصوص المتداخلة والتي تعد مرجعية المؤلف في بناء نصه، وترجع الأولية في سك مصطلح «التناصّ» وتبنيه إلى المفكرة البلغارية جوليا كريسطيفا[2]

(١) سبق بيان ذلك عند الكلام عن الهرمنيوطيقا الفلسفية. انظر: ص٩١ من البحث.

(٢) جوليا كريستيفيا مفكرة بلغارية ولدت في بلغاريا ١٩٤١م ثم غادرت بلغاريا لتستقر في باريس، وعملت كاتبة ثم مدرسة جامعة واشتغلت بالتحليل النفسي.

التي نشرت بحثها في موضوع التناص عام (١٩٦٦م) حيث توضح مفهوم التناص وأن أي نص شعري يحيل كما تقول: «إلى مدلولات خطابية مغايرة، بشكل يمكن معه قراءة خطابات عديدة داخل القول الشعري، هكذا يتم خلق فضاء نصي متعدد حول المدلول الشعري، تكون عناصره قابلة للتطبيق في النص الشعري الملموس، هذا الفضاء النصي سنسميه فضاء متداخلاً نصياً، وإذا ما أخذ القول الشعري داخل التداخل النصي فإنه سيكون مجموعة فرعية من مجموعة أكبر هي فضاء النصوص المطبقة في محيطنا الثقافي الغربي، من هذا المنظور، يكون من الواضح أنه لا يمكن اعتبار المدلول الشعري نابعاً من سنن محدد، إنه مجال لتقاطع عدة شفرات تجد نفسها في علاقة متبادلة»[(١)]. وهذا المفهوم وجد قبولاً عند الكثير من المفكرين الغربيين وتنوعت تعبراتهم عنه[(٢)] والتي تدور في مجملها حول أن النص لا ينشأ من رصف كلمات تولد معنى وحيداً، وإنما هو فضاء متعدد الأبعاد تتمازج فيه كتابات متعددة ومتعارضة أحياناً، بما أن النص نسيج من الاقتباسات تنحدر من منابع ثقافية متعددة، وعمل المؤلف على هذا الاعتبار ما هو إلا مجرد ناسخ يقوم بنسخ النص مستمداً من اللغة التي هي مستودع النصوص.

وبناء على القائلين بالتناصّ على هذا الوجه وأن كل نص يحمل آثار نصوص سابقة[(٣)] وكل نص هو صدى لنص آخر إلى ما لانهاية؛ يتحتم القول باستحالة وجود نص نقي ولا حتى نص مكتف بذاته[(٤)].

هذه النظرية في كيفية تشكّل النصوص بشكل عام أو ما يسمى بالتناصّ وأن النص ما هو إلا فسيفساء من النصوص المتداخلة؛ أوحت لمتلقي النص بهامشية

---

(١) علم النص، جوليا كريسطيفا ص٧٨، ٧٩.

(٢) كرولان بارت وجاك دريدا وبول ريكور وغيرهم، وسيأتي ذكر نماذج لبعض تعبيراتهم عن هذا المعنى في نقد النظرية. انظر: ص٤١٢، ٤١٣ من البحث.

(٣) القول بأن النص القرآني هو منتج ثقافي أو تأثر بالثقافة الجاهلية وهي الفكرة التي يرددها بعض المفكرين العلمانيين كنصر حامد أبو زيد وغيره كما سيأتي بيانه لاحقاً، هي صورة طبق الأصل لنظرية التناصّ كما هي في الفكر الغربي وإن كانوا لا يسمون ذلك تناصاً.

(٤) انظر: التناص وإنتاجية المعاني، حميد لحميداني، مجلة علامات في النقد، العدد الأربعون، ربيع الآخر ١٤٢٢هـ، من إصدارات النادي الأدبي، جدة ص٦٤، المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة ص٣١٧، ٣٢٢.

عمل المؤلف، وأن دوره في النص هو نسخ النص وإبرازه بما أن المؤلف ليس هو بداية النص ولا حتى نهايته. وهذه النظرية في تشكّل النص وهامشية المؤلف هي الدافع الأساسي للإعلان عن موت المؤلف على يد رولان بارت كما سيأتي بيانه في الفقرة التالية.

المطلب الثاني

موت المؤلف

يكثر في الفلسفة الغربية التعبير بالموت أو بالنهاية كموت الإنسان[١]، أو موت النقد الأدبي[٢] أو نهاية الفلسفة[٣] وغيرها، والمقصود فيها في الغالب التنحية أو العزل لتصور مسبق من الإعمال واستبداله بتصور جديد، والتعبير بموت المؤلف هو نوع من هذه الموضة التي تتكاثر في مدارس ما بعد الحداثة بشكل ملفت.

وتروِّج نظرية موت المؤلف لأخذ النص بعيداً عن مؤلفه وتحاول تقديم تفسير للنص بدون التقيد بمقاصد المؤلف وأغراضه؛ وقد انطلقت من فرضية ساعد في تشكلها مدارس الألسنيات والنظرية الوجودية للغة والتي نظرت إلى المؤلف باعتباره ناسخاً للنص، وأن النص المنسوخ تشكّل بما يسمى بالتناصّ، وهذا التناصّ بدوره سيُلغي الأبوة الفعلية لمنتج النص.

وقد اشتهرت نظرية موت المؤلف على يد المفكر الفرنسي رولان بارت الذي قدم نظريته في مؤلفه المشهور والموسوم بـ «موت المؤلف نقد وحقيقة»[٤] عام ١٩٦٨م والذي لا تزال أصداؤه في تصاعد في النقد الغربي والنقد العربي على حد سواء، على أن نظرية موت المؤلف تعد امتداداً طبيعياً لنظرية التناصّ

(١) وقد صدر كتاب بعنوان: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هايدغر، ليفي شتراوس، فوكو، ترجمة وتحقيق: عبد الرزاق الداوي، دار الطليعة، بيروت.

(٢) كما يروج له عبد الله الغذامي وله بحث بعنوان: إعلان موت النقد الأدبي النقد الثقافي بديلاً منهجياً عنه، ضمن كتاب: نقد ثقافي أم نقد أدبي، دار الفكر، دمشق.

(٣) وقد صدر كتاب بعنوان: نهاية الفلسفة دراسة في فكر هيجل، وائل غالي، دار الوفاء للطباعة والنشر.

(٤) صدر الكتاب عن دار الأرض في بيروت ترجمة: منذر عياشي عام ١٤١٣هـ.

والتي تستمد جذورها من فلسفة هايدغر وجادمير كما مر بيانه[١] بناء على منطلقهما الوجودي في إعطاء النص وجوداً مستقلاً عن مؤلفه، ولذلك تزحزحت ملكية المؤلف بعد أن كان يملك النص بما أنه هو منتج النص ومبدعه، وكل فهم للنص يجب أن ينطلق من مقاصده، هذه الزحزحة تمت لحساب القارئ على حساب المؤلف. وفي هذا السياق يقول رولان بارت: «لقد مات المؤلف بوصفه مؤسسة، واختفى شخصه المدني والانفعالي والمكوِّن للسيرة، كما أن ملكيته انتهت، ولذا فإنه لم يعد في مقدوره أن يمارس على عمله تلك الأبوة الرائعة التي أخذها على عاتقه»[٢] ويقول بارت أيضاً في الاعتماد على النص فحسب بعد تصفية المؤلف: «وهكذا نأتي على درس فريد في القراءة؛ يجب قراءة الشعر من غير استدعاء إيحائي، ممنوع أن نترك أي رؤية تعلو خارج هذه الكلمات البسيطة جداً والعادية جداً مهما كان استعمال العصر لها»[٣] وهذا المعنى من الموت قد تابع رولان بارت فيه كثير من النقاد الغربيين كأمثال بول ريكور الذي يقول: «أحياناً يطيب لي أن أقول: إن قراءة كتاب ما هي إلا النظر إلى مؤلفه كأنه قد مات، وكأن الكتاب عملٌ بعدي، وبالفعل تصبح العلاقة مع الكتاب تامة وثابتة بشكل ما عندما يموت الكاتب»[٤].

وفي نظرية موت المؤلف يتجه القارئ إلى النص لسبر المعنى بعيداً عن قصد المؤلف وهي الطريقة الوحيدة للوصول إلى المعنى الحقيقي للنص: «فقراءة النص من خلال لغته خير ضمان لسبر معانيه وتأويلاته، إذ ليس أمام القارئ سواها ليقرأ، وهو ليس منجماً يستقرئ بواطن البشر وأفكارهم من خلال نص قد لا يمت بصلة شخصية مباشرة لهم، إنما ينبش القارئ معاني النص من خلال مادته الوحيدة اللغة، وإذا وصل إلى أي معنى فإنما من خلال ما تتضمنه وتوحي به وحسب»[٥].

---

(١) انظر: الهرمنيوطيقا الفلسفية ص٩٤، ٩٦ من البحث.

(٢) لذة النص، رولان بارت ص٥٤.

(٣) موت المؤلف نقد وحقيقة، رولان بارت ص٣٤.

(٤) من النص على الفعل، بول ريكور ص١٠٦.

(٥) لمن النص اليوم للكاتب أم للقارئ، حسن غزالة، بحث ضمن مجلة علامات في النقد، العدد التاسع والثلاثون، ذو الحجة، ١٤٢١هـ من إصدارات النادي الأدبي بجدة ص١٣٣، ١٣٤.

وأبوة المؤلف للنص على حد توصيف رولان بارت في الحقيقة أبوة فخرية والقصد منها تنحية مقاصد المؤلف عن التأثير في فهم النص، وإفساح المجال للنص لأن يفصح عن نفسه بناء على أن النص نتيجة تشكُّل من نسيج ثقافي سابق على المؤلف نفسه.

وبناء على القول بموت المؤلف كما هي فلسفة رولان بارت؛ فقد انتقد بارت النقد القائم على التحليل النفسي(١)، وهذه نتيجة حتمية لأصل الفكرة(٢) بما أن النقد القائم على التحليل النفسي يدرس مُنتِج النص ويعتبر حضوره فاعلاً مُهماً في الفهم والتأويل، أما عند بارت فلا عبرة بفهم ولا بقصد المؤلف من نصه. وهذه النزعة في تنحية المؤلف كما يمارسها بارت لا تنفك عن النزعة الإنسية التي صبغت الفكر الغربي المتأخر والتي جعلت من الإنسان محور كثير من القضايا الفلسفية، ولذلك كان ميلاد القارئ الإنسان رهيناً بموت المؤلف الميتافيزيقي.

وإذا كان رولان بارت اختصر المؤلف بالناسخ الذي يستفيد من المخزون اللغوي والنصوصي لإبراز نصه فحسب؛ فإن قصده لن يكون له اعتبار، بل ستتجه الأنظار إلى قرّاء النص الذين سيتلقون النص بأفهام مختلفة وهو ما سيتولّد عنه الانفتاح اللانهائي للنص كما سيأتي بيانه في الفقرة التالية.

المطلب الثالث

لا نهائية التأويل

من مبدأ التناصّ ومن موت المؤلف سيولد القارئ لا في تقبل أو استهلاك النص بل في الانفراد بإنتاج النص، فبما أن النص هو عبارة عن نسيج من التداخلات النصوصية والمؤلف ليس إلا ناسخاً للنص؛ فإن هذا سيفتح المجال

---

(١) النقد القائم على التحليل النفسي يرى أن العمل الأدبي تعبير عن رغبة ما سواء كانت الرغبة ناتجة عن علاقة المرء بذاته أو بالبيئة أو بالعالم من حوله، وهذا العمل له طبقات متراكمة من الدلالة وبالتالي لا بد من كشف غوامضه وأسراره، وفي هذا النقد يبقى (اللاوعي) الفرويدي قائماً مقام المركز في العملية النقدية. انظر: دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي وميجان الرويلي ص٣٣٣.

(٢) انظر: نقد بارت للنقد القائم على التحليل النفسي في كتابه: موت المؤلف نقد وحقيقة ص٣٨، ٤٦.

أمام المتلقي، ومن ثم فإن المدلولات ـ إذا استعرنا مصطلح دي سوسير كما مر في اللسانيات ـ ستنفلت بطاقة لا تُحدّ ولا يمكن أن تقبل الانغلاق بناء على ما يحتويه النص في بنيته الأصلية لقبول التعدد.

إن «لا نهاية التأويل» قد طبعت الفكر النقدي بما ساهم به الفلاسفة من دلتاي وهايدغر وجادمير، والتي استقرت بالإعلان عن موت المؤلف على يد رولان بارت الذي يقول: «إن كل عصر من العصور يعتقد فعلاً أنه يمتلك المعنى الشرعي للكتاب[١]، ولكن يكفي أن نوسع التاريخ قليلاً لكي يتحول هذا المعنى المفرد إلى المعنى المتعدد، ولكي ينتقل الكتاب من انغلاقه إلى انفتاحه»[٢].

ويقول أيضاً: «إن تعريف الكتاب نفسه يتغير، فهو إذا كف عن أن يكون حدثاً تاريخياً، فإنه يصبح حدثاً أنثربولوجياً، وذلك لأن التاريخ أياً كان لا يستطيع أن يستهلكه، وهذا يعني إذن أن تعددية المعنى لا تأتي من رؤية نسبية توحي بها الأخلاق الإنسانية، فالتعددية لا تشير إلى ميل المجتمع نحو الخطأ، ولكنها تشير إلى استعداد الكتاب نحو الانفتاح، والكتاب يمتلك في بنيته وليس من أولئك الذين يقرؤونه عدداً من المعاني في الوقت نفسه»[٣]. وبمثل هذا المعنى يقرر بول ريكور أيضاً[٤].

ويقول بارت أيضاً: «إن الكتاب خالد ليس لأنه يفرض على البشر المختلفين معنى واحداً، ولكنه يوحي بمعانٍ مختلفة لإنسان واحد، يتكلم دائماً اللغة الرمزية نفسها عبر الأزمنة المتعددة، فالكتاب يقترح والإنسان يتصرف»[٥].

وتعددية التأويل التي يراها بارت ليست راجعة إلى القارئ كما كان يراها دلتاي[٦] بل هي راجعة إلى النص نفسه[٧]، مع أن هناك تداخلاً في هذه الزاوية

(١) في بعض سياقات بارت يعبر أحياناً عن النص بالكتاب.
(٢) موت المؤلف نقد وحقيقة، رولان بارت ص٦١.
(٣) موت المؤلف نقد وحقيقة، رولان بارت ص٦١.
(٤) انظر: من النص إلى الفعل، بول ريكور ص٢٥.
(٥) موت المؤلف نقد وحقيقة، رولان بارت ص٦٢.
(٦) انظر التعددية كما هي في الهرمنيوطيقا الرومانسية عند دلتاي، وقد سبق تفصيل ذلك. انظر: ص٩١ من البحث.
(٧) كما هو رأي رولان بارت، انظر: موت المؤلف نقد وحقيقة، رولان بات ص٦١، ٦٥.

من كون اللانهائية راجعة إلى النص أو القارئ أو لمجموع ذلك بين بارت وغيره من المفكرين الغربيين، إلا أن المهم في هذا الموضوع أن التناصّ وموت المؤلف مهَّدا وبقوة إلى القول بلانهائية التأويل عند كثير من المفكرين الغربيين، فعلى سبيل المثال يقول هانز روبرت ياوس: «إن قراءة كل عصر هي نتاج ظروف عصرهم التي تشكل لديهم آفاق التوقعات والتي بدورها تخضع لمفاهيم اجتماعية تتغلغل داخل النص وتحافظ على وحدته الجمالية وتفرض القوانين التي يلتزم لها القارئ في حكمه على النص، وليس للنص إذاً معنى مطلق بل إن هذا المعنى يتغير حسب اللحظات التاريخية، فلكل حضارة أفق توقع يشمل مجموعة من المفاهيم التي تسهم في تشكيل المعنى المحدد لها، وهذه المفاهيم تبقى سائدة حتى يطرأ ما يغيرها فتنتقل الحضارة إلى مفهوم جديد وعصر جديد»[١].

على أن لانهائية التأويل عند بعض المفكرين الغربيين هو نتيجة الفجوات التي يتركها النص في داخل بنيته الأصلية ويكون دور القراء هو ملء هذه الفجوات على اختلاف بينهم في طريقة التعبئة كما يقول أيزر[٢]: «إن النص يحتوي على تصريحات واضحة وكذلك على إضاءات ضمنية تترك به فجوات يملؤها كل قارئ بطريقته الخاصة تمشياً مع نظرية الجشتالت[٣] النفسية، وهذه التوقعات من القارئ لفهم النص خاضعة لخلفية القارئ الثقافية الرافدة وتجربته الحياتية، ثم ترجع هذه التوقعات لملء الفجوات، وهكذا تظل توقعات القارئ دائماً في حالة تجدد وتعديل بحيث لا تعود بنا إلى نقطة البداية، وتكون النتيجة نص جديد»[٤].

---

(١) نظريات قراءة النص، لمياء باعشن بحث ضمن مجلة علامات في النقد، العدد التاسع والثلاثون، ذو الحجة، ١٤٢١هـ من إصدارات النادي الأدبي بجدة ص١٢٢ (من كتاب لياوس غير مترجم). وانظر أيضاً: توضيح الغذامي لفلسفة تعدد التأويلات في كتابه: الخطيئة والتكفير ص٧٩.

(٢) وولف جانج أيزر مفكر وناقد ألماني ولد عام ١٩٢٦م وتوفي عام ١٩٧٤م.

(٣) الجشتالت هي في الأصل نظرية نفسية تذهب إلى أن الظواهر وحدات كلية منظمة، لها ـ من حيث هي كذلك ـ خصائص لا يمكن استنتاجها من مجموع خصائص الأجزاء، ومعنى ذلك أن إدراك الكل متقدم على إدراك العناصر والأجزاء، وأن خصائص كل جزء متوقفة على خصائص الكل. انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا ١/ ٤٠٣، المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص٢٥٧.

(٤) نظريات قراءة النص، لمياء باعشن، بحث ضمن مجلة علامات في النقد، العدد التاسع =

ولانهائية التأويل سواء كانت راجعة إلى أساس التناصّ أو موت المؤلف أو ظروف المتلقي أو فجوات النص؛ هي امتداد طبيعي للقول بمبادئ الهرمنيوطيقا كما مر، والتي كانت نتيجة التحول من المعنى إلى الفهم في مجال النصوص والتي أُبرز فيها القارئ على حساب تهميش المؤلف.

والنتيجة التي ينتهي إليها القول بلانهائية التأويل هي التي سماها بارت بـ «الكتابة بدرجة الصفر»[(١)]، وهي مرحلة يعبر عنها بأنها: «تحرر الكلمة وإطلاق قيدها لتصل إلى درجة الصفر، درجة اللامعنى؛ أي: درجة كل الاحتمالات الممكنة من ماضي الكلمة وتاريخ سياقها، ومن مستقبلها بكل ما يمكن أن توحي به إلى متلقيها، فالكلمة حرة مطلقة من كل ما يقيدها، وهي لا تعني شيئاً، بل هي إشارة حرة، وهي قادرة على أن تعني كل شيء، وهذا يبعد عنها هيمنة الفكرة المسبقة، وتكون الكلمات على ذلك أقدر على الحركة من المعاني؛ لأن الكلمة تستطيع أن تعني أي شيء»[(٢)].

وبموجب البيان السابق في لانهائية التأويل فإنه لا وجود لمصطلح «القراءة الصحيحة» في مجال نقد النص ومدارسه لأن وصفها بالصحة يتضمن إمكانية وصفها بالخطأ، وهذا غير وارد أبداً في مدارس نقد النص، وما دام أنه لا وجود للمعنى الثابت أو الجوهري؛ فإنه لن يكون هناك مجال لحكم أو لحاكم على الصحة من عدمها، وعلى هذا فكل قراءة لنصٍ هي تفسير له، وهناك فرق بين القارئ الصحيح والقراءة الصحيحة، فالأول موجود ومتكلم عنه، وأما الثاني فلا وجود لها[(٣)].

= والثلاثون، ذو الحجة، ١٤٢١هـ من إصدارات النادي الأدبي بجدة ص١٢٠، (من كتاب لأيزر غير مترجم). وانظر: دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي وميجان الرويلي ص٢٨٧، التلقي والتأويل عند عبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني، فاطمة البريكي، بحث ضمن ندوة التأويل في الفكر التراثي والمعاصر آفاقه وتطبيقاته، جامعة الإمارات العربية المتحدة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، أبريل، ٢٠٠٤، ص١٤٤ ١٤٥، نظرية القارئ وقضايا نقدية وأدبية، السيد إبراهيم ص١٩.

(١) لرولان بارت كتاب بهذا الاسم «الكتابة بدرجة الصفر» ترجمة وتحقيق: محمد نديم خشفة، نشر مركز الإنماء الحضاري، حلب.

(٢) الخطيئة والتكفير، عبد الله الغذامي ص٧٠، وانظر أيضاً: موت المؤلف نقد وحقيقة، رولان بارت ص٧٩، ٨٠.

(٣) انظر: الخطيئة والتكفير، عبد الله الغذامي ص٨٠، ٨١.

وتقرير اللانهائية في التأويل كما مهدت لها مدارس الهرمنيوطيقا امتدت إلى مدارس النقد العربي سواء كان ذلك في مجال التراث بعمومه[١] أو في مجال النصوص الدينية كما سيأتي بيانه في ثنايا البحث إن شاء الله.

المطلب الرابع

البنيوية

امتداد نظرية التأويل الحديثة في الفكر الغربي شمل نواحي عدة في مدارس النقد بعامة ونقد النصوص على وجه أخص، وأخذ شكلاً متطوراً في تركيزه على بعض القضايا الجوهرية، إلا أن الدارس لهذه الامتدادات لا يمكن أن يغفل الامتدادات الأكثر حضوراً سواء في الفكر النقدي الغربي أو حتى في الفكر النقدي العربي على جميع أطيافه، والذي يندر وجود مشروع نقدي إلا واستفاد منه وتتداول مصطلحاته سواء كان ذلك في مجال نقد النصوص بعامة أو في مجال نقد النصوص الدينية على وجه الخصوص.

هذا الحضور الأبرز والذي استفاد من منجزات الهرمنيوطيقا على اختلاف أطيافها وخصوصاً الصياغة الأخيرة لها يتمثل في اتجاهين نقديين كبيرين شغلا كثيراً من مفكري أواخر القرن العشرين وهما المدرسة البنيوية والمدرسة التفكيكية، والتي لازال صداهما الفكري يشغل حيزاً لا يُستهان به من التداول سواء كان على مستوى النقد أو التطوير لهاتين المدرستين، أو حتى على مستوى الإعمال والاشتغال. وسيكون الحديث هنا عن البنيوية كمرحلة أولى في مجال نقد النصوص، ثم الانتقال إلى التفكيكية ـ أو ما بعد البنيوية كما تُسمى أحياناً ـ كمرحلة نقدية تالية.

قبل البدء في بيان مفهوم البنيوية؛ لا بد من بيان أن المفهوم المحدد الضابط لها لا وجود له في الفكر الغربي فضلاً عن وجوده في الفكر العربي، فمصطلح البنيوية يعتبر من المصطلحات القلقة في الفكر المعاصر.

فعند الحديث عن مفهوم للبنيوية تواجه النقاد إشكاليات في ضبط المفهوم

---

(١) وهو الذي يصرح به محمود أمين العالم الذي يرى أن التراث تتعدد قراءته وتفهمه بحسب موقف القارئ أو الدارس، انظر: مواقف نقدية من التراث، محمود أمين العالم ص١١.

والذي لا يمكن الانفكاك منه حتى عند أقطاب البنيوية نفسها فليس هناك شيء محدد بالضبط[١] فعلى سبيل المثال يقول ميشيل فوكو ـ وهو أحد أقطاب البنيوية ـ: «إنه من الصعب إعطاء مفهوم للبنيوية، وذلك لأنها تجمع اتجاهات ومباحث وطرق مختلفة: إنها مجمل المحاولات التي تقوم بتحليل ما يمكن تسميته بالوثيقة؛ أي: مجمل العلامات وآثار الإنسان التي تركها خلفه، والتي ما زال يتركها إلى يومنا هذا»[٢]. ويؤكد زكريا إبراهيم ـ وهو من أوائل من قدم دراسات في البنيوية ـ على غموض مصطلح البنيوية بقوله: «ولا شك أن كل هذه التطبيقات التي عرفها منهج التحليل البنيوي، هي التي جعلت من البنية كلمة واسعة فضفاضة لا تكاد تعني شيئاً؛ لأنها تعني كل شيء»[٣].

وبما أن البنيوية تعد مزيجاً متداخلاً من مناهج نقدية متعددة فإنه من الصعوبة إعطاء تعريف موحد لها أو على أقل شيء متفق عليه بين النقاد، فإنه والحالة هذه؛ سيكون توصيفها أدق علمياً من حدها بتعريف معين، وهذا ما عليه أغلب الباحثين سواء الغربيين أو العرب[٤]، وعليه يمكن وصف المنهج البنيوي بأنه يعمل على: كشف المنطق الداخلي للنص والبنية المتحكمة في تكوينه بوصفها نظاماً تاماً أو كلاً مترابطاً، وهذه البُنى الداخلية في النص تتميز بالتنظيم والتواصل بين العناصر المختلفة، وتُعالَج بناء على علاقاتها وليس على أنها وحدات مستقلة، وترى البنيوية أن هناك أسبقية للكل على الأجزاء، ومهمة الناقد عزل النص عن الأنساق التاريخية والاجتماعية، فيدرسه كنص مجرد الوجود، مُحدداً بُناه الداخلية التي تشكل بناءه العام وعلاقات هذه البُنى مع بعضها البعض، ولذلك تستعين البنيوية أحياناً بالمعادلات الرياضية والأشكال الهندسية

---

(١) يختلف مفهوم البنيوية عند ليفي شتراوس عنه عند فوكو وهؤلاء يختلفون أيضاً عن رولان بارت، وهؤلاء من أقطاب البنيوية، مع العلم أنه يختلف مفهوم البنية عند الشخص الواحد في عدد من مؤلفاته. انظر في ذلك: نظرية البنائية في النقد الأدبي، صلاح فضل ص١٧٧.

(٢) مشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، الزواوي بغورة ص٢٦.

(٣) مشكلة البنية، زكريا إبراهيم ص٧ نقلاً من كتاب المذاهب النقدية دراسة وتطبيق، عمر محمد الطالب ص٢١٨.

(٤) انظر على سبيل المثال: نظرية البنائية في النقد الأدبي، صلاح فضل ص١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي وميجان الرويلي ص٦٧.

في كثير من الأحيان لتحديد هذه العلاقات[١].

والنظرية البنيوية على هذا الوصف لا تنظر إلى النص على أنه إبداع يعتمد على قدرة المؤلف؛ بل هو صيغة كتابية تحكمها قوانين وشفرات وحيل لا تمت لصاحبها بصلة، ودور القارئ بما معه من أدوات ومعدات وتدريب على حل الشفرات وتتبعها ورصدها هو إماطة اللثام عن هذا اللغز، حيث إن البنية هي التي تتحكم في المؤلف وتصنع نصه وليس هو الذي يتحكم فيها أو يصنعها، وكل هذا مع تغييب دور المفاهيم الذاتية والوعي للمؤلف.

وقد عمل المنهج البنيوي على تفسير الظواهر الإنسانية سواء كانت أعمالاً فنية أو نصوصاً أو حوادث تاريخية مستفيداً من المنجزات التي حققتها الدراسات حول نظام البنية والعلاقات التي تربط بعضها ببعض، فقدمت البنيوية تفسيراً للأعمال والنصوص، وتكاثرت بهذا المنهج كثيرٌ من الدراسات النقدية مثل ما قام به ليفي شتراوس من دراسته للأساطير بناءً على النظرية البنيوية[٢]، وهذا المنهج البنيوي خطا بالنقد النصوصي إلى مراحل متقدمة في المسيرة التأويلية.

إن الدور الذي قامت به البنيوية بنظريتها الكلية والتي حاولت فيه إيجاد منهج نقدي شامل تتوحد فيه جميع العلوم في نظام موحد شامل متكامل تنتظم فيه العلوم الإنسانية تحت مظلته؛ من شأنه أن يفسر الظواهر الإنسانية كافة، وهذا التوحّد إنما جاء كانعكاس لتشظّي المعرفة وتفرعها إلى تخصصات دقيقة متعددة تم عزلها عن بعضها البعض كما ساد في أوائل القرن العشرين. وقد تلقف النقد العربي المنهج البنيوي سواء على نطاق الترجمة أو الإعمال والاشتغال ووجد

---

(١) انظر وصف للبنيوية في: نظرية البنائية في النقد الأدبي، صلاح فضل ص١٧٦، بؤس البنيوية، ليونارد جاكسون، ص٤٣، من النص إلى الواقع، حسن حنفي ١/ ١١، الخطيئة والتكفير، عبد الله الغذامي ص٤٠، ٤١، المذاهب النقدية دراسة وتطبيق، عمر محمد الطالب ص٢٠٤، مدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ص١٥٦، الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر، محمود أمين العالم، ورقة عمل قدمت لمؤتمر الفلسفة العربية المعاصرة مواقف ودراسات، الجامعة الأردنية، نشر مركز دراسات الوحدة العربية ص٩٧.

(٢) انظر: نظرية البنائية في النقد الأدبي، صلاح فضل ص١٧٧، الخطيئة والتكفير، عبد الله الغذامي ص٣١.

امتداداً له عند كثير من المفكرين العرب وخصوصاً في منتصف السبعينيات الميلادية[١]، إلا أن هذه النظرية وبسبب الحركة النقدية المتسارعة لم تكن محل ثبات ـ في الجملة ـ فانتهت هذه المرحلة البنيوية، وانتقل النقد إلى مرحلة جديدة اصطلح عليها بـ «ما بعد البنيوية» مع العلم أن هذا الفصل المنهجي والزمني بين البنيوية وما بعد البنيوية لم يكن أيضاً محل اتفاق كما سيأتي بيانه في الفقرة التالية، وهذه نتيجة حتمية لضبابية هذه المصطلحات القلقة.

المطلب الخامس

التفكيكية

ما بعد البنيوية أو ما يُسمى بالتفكيكية كما هو مشهور هي المرحلة التالية التي تلت المرحلة البنيوية، لكن هل يعني ذلك حلول التفكيك محل البنيوية مع استبعاد ونفي للبنيوية، أم لا زالت البنيوية تنبض بالحياة حتى مع ظهور التفكيكية؟ إن الفصل المنهجي والزمني بين هاتين المرحلتين يعتبر مدار خلاف بين كثير من النقاد، أما بالنسبة للزمني فالمرحلتان متداخلتان زمانياً وكثير من رموز البنيوية معاصر لرموز التفكيكية، فعلى سبيل المثال فإن ميشيل فوكو ورولان بارت وهما من أهم منظّري البنيوية؛ كانا معاصرين لجاك دريدا فيلسوف التفكيك الأول، وهذه المعاصرة تنطبق على غيرهم من أقطاب البنيوية والتفكيك، فالمرحلتان متداخلتان زمانياً مما يصعب الفصل بينهما زمانياً بتلاشي الأولى وقيام الأخرى على أنقاضها.

أما بالنسبة للفصل المنهجي بين البنيوية والتفكيكية وهل التفكيكية شيء

---

(١) انخرط كثير من المفكرين العرب في بداية السبعينيات بالمنهج البنيوي خصوصاً المشتغلين بنقد النصوص سواء بالترجمة أو بالتعريف أو بالإعمال والاشتغال من أمثال: خالدة سعيد، وكمال أبو ديب، وسعيد علوش، وجابر عصفور، وسيزا قاسم وغيرهم. انظر: دليل النظرية النقدية المعاصرة، بسام قطوس ص١٣٤، المذاهب النقدية دراسة وتطبيق، عمر محمد الطالب ص٢١٨، ٢١٩، ومن الباحثين من يعدد الذي اشتغلوا بالتفكيك بنيويين. انظر على سبيل المثال: الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر، محمود أمين العالم، ورقة عمل قدمت لمؤتمر الفلسفة العربية المعاصرة مواقف ودراسات، الجامعة الأردنية، نشر دراسات الوحدة العربية ص٩٧ وهذا راجع لهلامية مفهوم البنيوية والتفكيكية.

مغاير للبنيوية؟ فيذهب بعض النقاد إلى الفصل المنهجي التام بين المرحلتين وأن التفكيكية قامت على أنقاض البنيوية[١]، ومنهم من يجعل التفكيكية ما هي إلا صورة مطورة للبنيوية أو أن التفكيك عبارة عن مد للبنيوية[٢]، وهذا أقرب للمنهج العلمي؛ لأن التفكيكية استفادت من البنيوية وتبنت كثيراً من مقولاتها مع الإضافة والتعديل مع بقاء المنهج البنيوي كما هو عليه يُمارِس عمله من خلال حضوره في النقد التفكيكي وخصوصاً نقد النصوص في مدارس النقد المختلفة، ولم يختف عن الساحة النقدية، وهذا هو الواقع الحقيقي في الحضور البنيوي في التفكيك، والفصل المنهجي التام بين التفكيكية والبنيوية عبارة عن وهم أكثر منه حقيقة واقعية فعلية.

هذا التداخل الزمني والمنهجي بين التفكيكية والبنيوية جعل بعض النقاد يخلطون في نسبة أقطاب هذه المدرسة إلى تلك أو العكس فمثلاً الكثير من متابعي حركة النقد يُصنِّف فوكو بنيوياً[٣] بينما يعارض بعض النقاد هذا التصنيف ليضم ميشيل فوكو إلى القائمة البنيوية كالناقد السيد ولد أباه[٤]، ومثل ذلك رولان بارت الذي تتنازعه كلا المدرستين عند بعض النقاد[٥]، ويعتبر علي حرب ومحمد علي الكردي أن ميشيل فوكو وجاك دريدا من مدرسة واحدة[٦]، على أن الجمهرة من النقاد على وضع جاك دريدا زعيم التفكيكية في خانة مستقلة[٧]. إن

---

(١) انظر: التفكيك دراسة في المفهومات، أحمد أبو زيد، المجلة الاجتماعية القومية العدد الثالث، المجلد الثامن والعشرون ص٨٩، ١٣٥ نقلاً عن: التفكيك والاختلاف جاك دريدا والفكر العربي المعاصر، أحمد عبد الحليم عطية، بحث ضمن: الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، سلسلة كتاب قضايا فكرية، الكتاب الخامس والسادس، يونيه ١٩٩٥م، ص١٨٩.

(٢) وهذا ما يتجه إليه رامان سلدن. انظر: النظرية الأدبية المعاصرة، رامان سلدن ص١١٧، وأيضاً كريستوفر نورس، انظر: التفكيكية النظرية والتطبيق، كريستوفر نورس ص٧، ٩.

(٣) انظر: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، الزواوي بغورة ص١٢.

(٤) انظر: التأويل والتنوير دراسة في مشروع أبو زيد، مجلة فضاءات، العدد السابع، ص١٨.

(٥) انظر: دليل النظرية النقدية المعاصرة، بسام قطوس ص١٥٠، ١٥١.

(٦) انظر: الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، علي حرب ص٢٣، ٢٤، النقد البنيوي بين الأيديولوجيا والنظرية، محمد علي الكردي، مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الأول، أكتوبر نوفمبر ديسمبر ١٩٨٣م ص١٤٥.

(٧) انظر: دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي وميجان الرويلي ص١٠٧، دليل النظرية النقدية المعاصرة، بسام قطوس ص١٤٣.

هذا الخلط راجع في جزء كبير منه إلى ضبابية مفهوم البنيوية والتفكيكية، وقد مر في الفقرة السابقة توصيف للبنيوية وبيان غموضها، وأما التفكيكية؛ فقد تكون أشد هلامية، ولا يمكن أن تحد في تعريف صارم، وإنما توصف وصفاً كما هي إشكالية البنيوية نفسها، وفي المقطع التالي توصيف تقريبي لمفهوم التفكيكية والذي بسببه وقع كثير من الإشكالات المتولدة عن هذا الغموض.

فالتفكيك[1] هو المصطلح الذي أطلقه المفكر الفرنسي جاك دريدا على القراءة النقدية التي قرأ بها الفكر الغربي، مع أن دريدا نفسه لم يعط تعريفاً محدداً للذي يقصده من التفكيك، وهذا الذي ولّد إشكالاً متشعّباً فيمن فسر أو ترجم التفكيك بحيث لم يكن هناك مدلول واضح لهذا المصطلح القلق، مع أن هناك نصوصاً كثيرة من دريدا نفسه حاول فيها أن يوضح مفهوم التفكيك؛ إلا أن هذه النصوص في الحقيقة تتنافس في العمومية والإبهام وتعطي غموضاً أكثر من كونها تعطي دلالة واضحة، فمن هذه النصوص قول دريدا: «إن التفكيك بأية حال ليس تحليلاً، ولا نقداً.. ولا منهجاً ولا يمكن تحويله إلى منهج.. ولا يمكن أن يُختزل إلى أدواتيّة منهجية أو إلى مجموعة من القواعد والإجراءات القابلة للنقل.. إن التفكيك ليس حتى فعلاً أو عملية.. إن كلمة (التفكيك) شأن كل كلمة أخرى لا تستمد قيمتها إلا من اندراجها في سلسلة من البدائل الممكنة في ما يسميه البعض ببالغ الهدوء (سياقاً) بالنسبة إليّ، وكما حاولت أو ما زلت أحاول أن أكتب: لا تتمتع هذه المفردة بقيمة إلا في سياق معين تحل فيه محل كلمات أخرى أو تسمح لها كلمات أخرى بأن تحددها.. ما الذي لا يكون التفكيك؟ كل شيء. ما التفكيك؟ لا شيء. إنني إذ أحاول إيضاح كلمة للمساعدة في ترجمتها، لا أقوم في الواقع إلا بمضاعفة الصعوبات»[2].

هذه الهلامية في المفهوم التي يطرحها جاك دريدا تزيد من غموض التفكيك ولذلك يلجأ الكثير لا إلى تعريف التفكيك وإنما إلى شرح العملية التفكيكية أو

---

(١) ترجمة مصطلح «Deconstruction» هي «التفكيك» وهي أكثر الترجمات تداولاً وأشهرها في الخطاب النقدي العربي، وإن كان هناك ترجمات غيرها كـ «التشريحية»، وهي التي اعتمدها الغذامي في كتابه الخطيئة والتكفير، و«التقويض» وهي التي اعتمدها البازعي والرويلي في كتابهما دليل الناقد الأدبي.

(٢) انظر: الكتابة والاختلاف، جاك دريدا ص٦٠، ٦٣.

إعطاء وصف تقريبي للتفكيك كما مارسه دريدا أو كما مارسته التفكيكية بشكلها العام. فالقراءة التفكيكية ـ إذا أردنا أن نصفها ـ هي: قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة النص (أي نص) دراسة تقليدية أولاً لإثبات معانيه الصريحة، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معانٍ تتناقض مع ما يُصرح به، وتهدف هذه القراءة التفكيكية من هذا المنهج إلى إيجاد شرخ بين ما يصرح به النص وما يخفيه، وبين ما يقوله النص صراحة وما يقوله من غير تصريح[١].

ومنهج دريدا الذي يقوم فيه بتفكيك للنصوص يرى أنه: «لا وجود لشيء خارج النص»[٢]، ولذلك فإن التفكيكية تبحث داخل النص وتستبعد كل ما عداه سواء كان مؤلف النص أو السياق التاريخي الذي انبثق فيه النص، والقراءة التفكيكية أيضاً هي نفسها قد تخضع للتفكيك مرة أخرى ولا يمكن أن تكون هناك قراءة نهائية، فكل تأويل هو مادة بحد ذاته جدير بأن توضع فوق المشرحة. وهذه التفكيكية المركزة على قراءة النصوص ترى أن النص قابل لأن تعاد كتابته ولأن يعاد تأويله ضمن سياقات جديدة، ولا تقتصر حقيقة النص على إرادة قول مؤلفه ـ على فرض وجوده ـ بل على إرادة قول قارئه.

هذا التفكيك بالصورة التي عمل عليها دريدا وتلامذته ـ والذي يجد جذوره في نيتشه وهايدغر كما أشار إلى ذلك عدد من النقاد[٣]، وإن كان حضور نيتشه ملفتاً لقارئ دريدا أكثر من حضور هايدغر ـ قد غير كثيراً من معالم الفكر الغربي

---

(١) انظر: دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي وميجان الرويلي ص١٠٨، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، علي حرب ص٢٤، التفكيكية دراسة نقدية، بيير. ف. زيما ص٩، التفكيك والاختلاف جاك دريدا والفكر العربي المعاصر، أحمد عبد الحليم عطية، بحث ضمن: الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، سلسلة كتاب قضايا فكرية، الكتاب الخامس والسادس يونيه ١٩٩٥م ص١٦٩.

(٢) أورد هذا النص عن دريدا كريستوفر نورس في كتابه: التفكيكية النظرية والتطبيق، كريستوفر نورس ص٤٨.

(٣) انظر: التفكيكية دراسة نقدية، بيير. ف. زيما ص٣٨، ٤٧، التفكيكية النظرية والتطبيق، كريستوفر نورس ص٦٦، مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي ص٤٣٢، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، علي حرب ص٢٣.

النقدي سواء كان على صعيد النظرية أو على صعيد التطبيق، فأصبح التفكيك بمثابة إعادة قراءة للمنتج الثقافي والفلسفي الغربي بجميع أطيافه بغية الخروج إلى رؤية مغايرة منتجة، مع أن التفكيك الذي جاء به دريدا في بداية الأمر كان محارباً في فرنسا نفسها الموطن الأصلي لدريدا[١]؛ إلا أنه هاجر إلى أميركا واليابان وانتشر عبر قنوات جامعة ييل الأمريكية حيث عمل دريدا أستاذاً ونشأت حوله مدرسة «نقاد ييل» وذلك في بداية السبعينيات، وبعدها انتشرت هذه الفلسفة التفكيكية في غالب العواصم الأوروبية وترجمت كتب دريدا إلى كثير من اللغات ومن ضمنها اللغة العربية[٢]، واشتغل بها كثير من المفكرين والنقاد العرب[٣]، وصدرت دوريات عربية تهتم بالتفكيك وبدعم الفلسفة التفكيكية سواء على مستوى الترجمة أو على مستوى الإعمال والاشتغال.

---

(١) كما شكا دريدا ذلك حيث يقول: «لدينا إحساس بأن عملنا معاق هنا نوعاً ما ـ أي: في فرنسا ـ سيكون من المبالغة القول إنه محارب، ولكن مساحة تحركه محددة، خلافاً لما يلقاه من إصغاء واهتمام في البلدان الأخرى كالولايات المتحدة واليابان». انظر: الكتابة والاختلاف، جاك دريدا ـ من حوار المترجم مع جاك دريدا ـ ص٥٥، وانظر: دريدا عربياً قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، محمد أحمد البنكي ص٥٨.

(٢) ممن نقل التعريف بالتفكيك وإستراتيجياته عن الإنجليزية كتابات ميجان الرويلي وعبد الله إبراهيم وجابر عصفور ومصطفى ناصف وسعيد الغانمي وسعد البازعي وغيرهم من المشرقيين، وهناك من نقل التفكيك عن الأصل الفرنسي من أمثال كاظم جهاد وفريد الزاهي ومنذر عياشي وغيرهم. انظر: دريدا عربياً قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، محمد أحمد البنكي ص٦٣.

(٣) انخرط كثير من المفكرين العرب في فلسفة التفكيك في قراءة النصوص خصوصاً في بداية الثمانينيات الميلادية وازداد الاهتمام بها في التسعينيات ويعد عبد الكبير الخطيبي أول من انخرط من المفكرين العرب في فلسفة التفكيك في وقت مبكر جداً، وتناول كتاباته مفكرون عرب وفرنسيون أمثال رولان بارت، وللخطيبي دراسة نشرها عام ١٩٧٤م، وممن استخدم التفكيك أيضاً في التعامل مع النصوص: محمد أركون، وعبد الله الغذامي، وعلي حرب، ومطاع صفدي، وهاشم صالح وغيرهم كثير. انظر: التفكيك والاختلاف جاك دريدا والفكر العربي المعاصر، أحمد عبد الحليم عطية، بحث ضمن: الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، سلسلة كتاب قضايا فكرية، الكتاب الخامس والسادس عشر، يونيه ١٩٩٥ م، ص١٦٠، ١٦١.

الفصل الثاني

ظهور منهج التأويل الحديث في الفكر العربي المعاصر وأهم مشاريعه

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أسباب ظهور المنهج التأويلي الحديث في الفكر العربي المعاصر.

المبحث الثاني: أهم مشاريع المنهج التأويلي الحديث في قراءة النصوص الشرعية.

المبحث الأول

أسباب ظهور المنهج التأويلي الحديث في الفكر العربي المعاصر

تمهيد

لم تكن النظريات النقدية الغربية بما فيها نظريات التأويل بتطوراتها حبيسة الغرب نفسه؛ وإنما انتقلت إلى الشرق عبر قنوات عديدة تم بموجبها التعرف على العلوم والحضارة الغربية في فترات زمنية متفاوتة كان لها كبير الأثر في صياغة الفكر النقدي العربي وخصوصاً في مجال تأويل النصوص.

فقد مر التاريخ الإسلامي بفترتين مهمتين حصل من خلالهما التعرف على الغرب في مرحلتين مهمتين من مراحل التاريخ الإسلامي، أما المرحلة الأولى فقد كانت في القرون الإسلامية الوسطى إبّان الحروب الصليبية، التي تم من خلالها التعرف على الغرب بوصفه غازياً همجياً لا يملك مقومات العلم والحضارة، وفي هذه الفترة الزمنية التي انتصر الغرب فيها عسكرياً في المراحل الأولى إلا أنه انهزم ثقافياً، فلم يُسجل التاريخ استقبالاً ثقافياً للغرب، وإنما حصل العكس حيث استقبل الغرب الغازي ثقافة المهزوم بانبهار شديد، ورجع

محمّلاً بتأثيرات ثقافية كان لها دور ريادي في الخروج من عصر الظلمات الذي كانت تعيشه أوربا إبّان تلك المرحلة.

أما المرحلة الثانية التي تم فيها التعرف على الغرب، فقد تمت في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وفي هذه الفترة الزمنية حصل التعرف على الغرب ليس بوصفه قوة فحسب وإنما أيضاً بوصفه حضارة وعلماً، وتمثلت هذه الفترة التاريخية المهمة في حملة نابليون على مصر التي كانت في (١٧٩٨م)[1] إذ لم تكن تلك الحملة عسكرية فحسب؛ وإنما كانت حملة ثقافية تغريبية بالدرجة الأولى، حيث كانت الجيوش النابليونية محمّلة بالعلماء والمثقفين والمخترعات الحديثة لتحدث غزواً ثقافياً أيضاً، وفي هذه اللحظة التي تسمى بصدمة الحداثة اكتشف الشرق فيها أنه يعيش في قعر التخلف والجهل مقارنة بما حصله الغرب من الحضارة والمدنية.

تلك كانت المرحلة الأولى التي تم فيها التعرف على الغرب بوصفه علماً وحضارة، أما المرحلة الثانية التي تمثلت في نفس السياق؛ فهي البعثات العلمية الثلاث والمتفاوتة زمنياً التي أرسلها محمد علي[2] إلى فرنسا للاستفادة من علوم الغرب، وفيها تم التعرف على الغرب من داخل الغرب نفسه، حيث ترجمت في هذه المرحلة الزمنية العديد من المعارف الغربية إلى اللغة العربية والاستفادة منها في حقول المعارف المختلفة، ولعل أبرز من مثّل تلك المرحلة الشيخ رفاعة طهطاوي[3] الذي عاد من باريس وهو منبهر بما عليه الغرب من رقي وتقدم وحضارة ودعا إلى الاستفادة مما عليه الغرب، وأشرف على الترجمة البدائية التي كانت في عهد محمد علي[4].

---

(١) الموافق ١٢١٣هـ. انظر: تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، عبد الرحمٰن الجبرتي ٢/ ١٧٩.

(٢) حكم محمد علي مصر بعد خروج الفرنسيين منها واستمر حكمه من عام ١٨٠٥م إلى عام ١٨٤٨م.

(٣) استحسان رفاعة طهطاوي للحضارة الغربية كان منضبطاً في مجمله حيث أنه لا يستحسن منها ـ كما يقول ـ إلا ما لم «يخالف نص الشريعة المحمدية على صاحبها أفضل الصلاة وأشرف التحية» تخليص الإبريز، الطهطاوي ١/ ٦٢.

(٤) انظر: الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، سالم العيس، ص٣٨.

وفي لحظة مقارنة للمرحلة السابقة التي حصل فيها التعرف على الغرب بوصفه علماً وحضارة فقد تم ـ وإن كان بشكل مختلف من ناحية التأثر والتأثير ـ بعث ما يُسمى بالإرساليات التبشيرية وخصوصاً إلى سوريا ولبنان التي قامت على أيدي نصارى الأمريكان البروتستانت والكاثوليك حيث أسسوا بعض الجامعات والمدارس والمستشفيات[١] التي كانت عبارة عن قناة حصل من خلالها التعرف على الغرب، وكان من أبرز من تخرج من هذه المراكز بعض أبناء الأقليات النصرانية في المشرق أمثال: شبلي شميل[٢]، ويعقوب صروف[٣]، وفارس نمر[٤]، وجرجي زيدان[٥]،

---

(١) تأسست الجامعة الأمريكية في سوريا عام ١٨٦٦م، أما الجامعة اليسوعية (جامعة القديس يوسف) في لبنان فقد تأسست في عام ١٨٧٥م.

(٢) شبلي شميّل نصراني لبناني من طلائع ما يسمى بالنهضة العربية، ولد عام ١٨٥٠م وتخرج من الجامعة الأمريكية، ثم توجّه إلى باريس لدراسة الطب، ثم استقر في مصر، وأصدر مجلة «الشفاء» سنة ١٨٨٦م، وكان أول من أدخل نظريات داروين إلى العالم العربي من خلال كتاباته في مجلة المقتطف، ثم في مؤلفه «فلسفة النشوء والارتقاء»، كما أصدر هو صحيفة أسبوعية اسمها المستقبل سنة ١٩١٤م لكنها أغلقت بعد ستة عشر عدداً. وقد كان من المتحمسين لتطبيق العلمانية في المجال السياسي، وتوفي عام ١٩١٧م انظر: الأعلام ٣/ ١٥٥.

(٣) يعقوب بن نيقولا صروف من أعلام ما يسمى بالنهضة العربية ولد عام ١٨٥٢م في بيروت وكان من أوائل الطلاب الذين انضموا إلى الجامعة الأمريكية عند افتتاحها سنة ١٨٦٦م وكان من بين أول متخرجيها بعد أربع سنوات، عمل مدرساً في الخارج ثلاث سنوات ثم رجع إلى الجامعة يدرس فيها، حيث قضى اثنتي عشرة سنة. وخلال هذا العمل، أنشأ مع زميله فارس نمر مجلة «المقتطف» سنة ١٨٧٦م وبعد تسع سنوات هاجر إلى مصر وحمل «المقتطف» معه، حيث انقطع صروف للمجلة وحدها. وتوفي عام ١٩٢٧م. انظر: الأعلام ٨/ ٢٠٢.

(٤) فارس نمر صحفي لبناني ولد عام ١٨٥٦م وتخرج من الجامعة الأمريكية وأسس مع يعقوب صروف مجلة المقتطف، وبعد تسع سنوات هاجر مع صروف إلى مصر وأصدرا المجلة هناك. وبقي فارس ٢٦ عاماً في القاهرة وأصبح عضواً في مجلس الشيوخ عام ١٩١٦م وتوفي عام ١٩٥١م. انظر: الأعلام ٥/ ١٢٧.

(٥) جرجي زيدان ولد لأسرة نصرانية فقيرة عام ١٨٦١م في بيروت والتحق بالجامعة الأمريكية حيث تعلم الطب، ثم هاجر إلى مصر كحال غيره من نصارى الشام، وفي مصر انصرف إلى العلم والتأليف والترجمة إلى جانب تحرير جريدة «الزمان» عاد إلى بيروت، فانتخب عضواً في المجمع العلمي الشرقي، ثم زار إنجلترا وبعدها عاد إلى مصر منقطعاً للتأليف والصحافة، وأسس في عام ١٨٩٢م مجلة «الهلال» الشهيرة، واشتهر بأبحاثه التاريخية =

وفرح أنطون[١]، ونيقولا حداد[٢] وغيرهم.

تلك كانت طلائع ما يُسمى بالنهضة التي مهدت وعرّفت بالغرب للجيل التالي الذي مارس فعلياً الآلية الغربية في العلوم والتراث على وجه الخصوص.

إلا أن ثمة عاملاً آخر لا يقل أهمية عن العوامل السابقة أسهمت في التعريف بالغرب ومناهجه في العلوم والمعارف وهي الحركة الاستشراقية التي تمت في أزمان متفاوتة، حيث تعد قناة مهمة في التعريف بالغرب سواء كان ذلك تلقياً مباشراً ويتمثل ذلك بالعملية التعليمية المباشرة التي كان يقوم بها المستشرقون في المراكز العلمية العربية، أو عن طريق الدراسات الاستشراقية المتكاثرة التي استفاد منها العرب في الآليات والمناهج المستوردة في التعامل مع التراث والثقافة العربية.

هذه الفترات الزمنية المتفاوتة التي تم فيها التعرف على الغرب كانت في الحقيقة البداية الفعلية في التفاعل معه، والمؤثرات الغربية لهذا الالتقاء ليست مقصورة على جانب معين من جوانب الحياة، بل شمل النواحي العلمية والاجتماعية بل حتى السياسية، ولا يمكن فصل بعض ذلك عن بعض، فالغرب الذي تم التعرف عليه كان كُلاً متكاملاً من الصعوبة تجزئته، إلا أن الحديث عن المناهج النقدية الغربية بصفته موضوع البحث يحتم الاقتصار على هذا الجانب من جوانب معرفة الغرب، ولذلك فالإعجاب بالثقافة النقدية الغربية لا تخرج عن الإعجاب بالغرب ككل متكامل[٣].

= التي يعوزها الكثير من الأمانة العلمية، وتوفي عام ١٩١٤م. انظر: الأعلام ٢/١١٧.

(١) فرح بن إلياس أنطون ولد في طرابلس في لبنان عام ١٨٧٤م وتسلم إدارة مدرسة للروم الكاثوليك بطرابلس وانصرف إلى الأعمال الكتابية، ورحل إلى أمريكا ثم عاد وهاجر كغيره من العلمانيين إلى مصر في عام ١٨٩٧م فأنشأ مجلة «الجامعة» واشتهرت كتاباته بالآراء السياسية والاجتماعية وتوفي عام ١٩٢٢م. انظر: الأعلام ١٤١.

(٢) نيقولا بن إلياس حداد من طلائع ما يسمى بالنهضة العربية ولد في قرية جون في لبنان عام ١٨٧٨م وتلقى تعليمه في الجامعة الأمريكية في مجال الصيدلة وعمل بالصحافة، ثم رحل إلى نيويورك عام ١٩٠٧م، ثم عاد وهاجر إلى مصر واستقر بها، وعمل على بث أفكاره من خلال مطبوعتي المقتطف والهلال، وتوفي عام ١٩٥٤م. انظر: الأعلام ٨/٤٥.

(٣) تأثير الثقافة الغربية لم تقتصر على العرب، بل شملت حتى الثقافة الهندية والصينية واليابانية وغيرها من الثقافات الحية. فعلى سبيل المثال انظر: تأثر الفلسفة اليابانية =

هذا من جانب؛ ومن جانب آخر فإن المناهج النقدية التي تلقاها العرب من الغرب في بداية التفاعل لم تكن في الحقيقة مقصورة على النقد الأدبي، فقد مارس طه حسين هذه المناهج النقدية في قراءته للنص الشرعي في كتابه «في الشعر الجاهلي»[(١)]، وإن كان كثير ممن استقبلها كان يعملها في مجال الأدب، إلا أن هذه المناهج هي في الحقيقة مناهج نقدية عامة لا يمكن قصرها على حقل معرفي دون آخر، وتنزيلها بداية على النصوص الأدبية لا يعني الخصوصية، بدليل أن هذه المناهج النقدية نفسها حاضرة في الخطاب النقدي الموجه للنص الشرعي أيضاً، وإن كانت هذه المناهج النقدية مُورست عربياً بداية على النص الأدبي إلا أنها انطلقت في عملها على كافة النصوص بما فيها النصوص الدينية، ولقد وعى هذه العمومية في هذه المناهج نقاد النص الشرعي فنجد أن أركون على سبيل المثال يمتدح جيل الرواد ـ كما سماهم ـ كطه حسين وأحمد أمين[(٢)] ومحمد حسين هيكل[(٣)] والعقاد وغيرهم[(٤)] بصفتهم المستقبلين الأوائل والمؤسِّسين للمناهج النقدية الحديثة التي استعملها فيما بعد نقاد النصوص الشرعية، وكان

= بالفلسفة الغربية في كتاب: الفلسفة اليابانية المعاصرة، يوري كوزلوفسكي ص٢٥ وما بعدها، وأيضاً فمن المعروف أن الفلسفة التفكيكية التي جاء بها جاك دريدا الفرنسي لم تجد لها في البداية تمدداً إلا في أمريكا واليابان. وقد سبق بيان ذلك.

(١) سبق بيان ذلك في التمهيد. انظر: ص٥٩ من البحث.

(٢) أحمد أمين إبراهيم الطباخ مؤرخ في الفكر الإسلامي وكاتب موسوعي مصري ولد عام ١٨٧٨م، وعمل في القضاء والتدريس في الجامعة في كلية الآداب ثم قام بإنشاء مجلتي «الرسالة» و«الثقافة». وعمل أيضاً على الإشراف على لجنة التأليف والترجمة والنشر مدة أربعين سنة منذ إنشائها حتى وفاته. له كتابات في مجلة «الرسالة» الشهيرة. أصبح عضواً بمجمع اللغة العربية سنة ١٩٤٠م بمقتضى مرسوم ملكي، ومن أشهر كتبه كتاباته التاريخية ككتاب «ضحى الإسلام» و«فجرالإسلام» وقد توفي أحمد أمين عام ١٩٥٤م. انظر: الأعلام ١/١٠١.

(٣) محمد حسين هيكل روائي وصحافي وكاتب وسياسي، ولد عام ١٨٨٨م ودرس القانون في فرنسا، ولدى رجوعه إلى مصر عمل في المحاماة لمدة عشر سنين، كما عمل بالصحافة ورأس تحرير صحيفة السياسة الأسبوعية. واختير وزيراً للمعارف عام ١٩٣٨م، وشغل عدة مناصب سياسية وتوفي عام ١٩٥٦م. انظر: الأعلام ٦/١٠٧.

(٤) انظر: إشادة أركون بجيل الرواد في كتابه: الفكر العربي، محمد أركون ص١٥٥ وما بعدها.

للرواد الأسبقية في الاستقبال والتعريف والتمهيد، فعلى سبيل المثال: فإن المنهج الذي استخدمه طه حسين في أطروحته للدكتوراه عن المعرّي وهو المنهج التاريخي والسوسيولوجي(١) هو نفس المنهج الذي يتبعه أركون ويدعو إليه في دراساته، والمنهج الديكارتي الذي استخدمه سبينوزا في التشكيك في ثبوت بعض أسفار الكتب المقدسة؛ هو نفس المنهج الديكارتي الذي استخدمه طه حسين أيضاً في التشكيك في ثبوت الشعر الجاهلي، وهو نفس المنهج أيضاً الذي يتبعه أركون في حديثه عن جمع القرآن عندما يشكك في ثبوت النص القرآني بهذا الشكل المتواتر المجمع عليه(٢)، وأيضاً ففي نفس الفترة الزمنية الذي كان الناقد عبد الله الغذامي(٣) يفكك شعر حمزة شحاته(٤) على طريقة جاك دريدا؛ كان

---

(١) السوسيولوجيا تعني دراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها تشكل مجالاً لمؤثرات طبيعية خاضعة لقوانين على غرار قوانين الظواهر الفيزيائية والبيولوجية، وهذا العلم السوسيولوجيا يتضمن السكون الاجتماعي أو نظرية النظام والحراك الاجتماعي. انظر: موسوعة لالاند الفلسفية ٣/١٣٠٨.

(٢) يشكك بعض العلمانيين في ثبوت المصحف على هذا الشكل المجمع عليه، وأنه قد حصل في عملية الجمع انتخاب لبعض الآيات على حساب البعض الآخر لدوافع سياسية أيديولوجية كما سيأتي بيانه. انظر: ص٣٣٦ من البحث.

(٣) عبد الله الغذامي أكاديمي وناقد أدبي وثقافي سعودي، أستاذ النقد والنظرية بالرياض، ولد في القصيم عام ١٩٤٦م وحصل على درجة الدكتوراه من بريطانيا، وعمل نائباً لرئيس النادي الأدبي والثقافي بجدة، له نشاط متعدد في المجال الثقافي، يُصنِّف نفسه حداثياً لكن حداثته تختلف عن الحداثة الغالية، وقد ألف عدة كتب كان أبرزها كتاب «الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية» وهو عبارة عن دراسة نقدية لشعر حمزة شحاته سلك فيها مسلك النقد الغربي أصدره عام ١٩٨٥م وحصل بسببه جدل فكري حاد، واشتهر أيضاً بالإعلان عن موت النقد الأدبي وإحلال النقد الثقافي بديلاً عنه.

(٤) حمزة شحاته شاعر وأديب حجازي من مواليد عام ١٩٠٩م قرأ لكبار كتاب التيارات التجديدية والرومانسية العربية في المقرّ والمهجر، وكان شديد النفور من الشهرة وحريصاً على العزلة من المشهد الثقافي على الرغم من إجماع أقرانه على ريادته وعبقريته وتقديمهم له. عُد شعره ونثره ـ من قبل النقاد ـ كطليعة الأدب الحجازي، رحل إلى القاهرة ساخطاً على أحوال البلد عام ١٩٤٤م، وتوقف من يومها عن نشر أي إنتاج أو أدب، كما لم يشأ قط التواصل مع أدباء مصر في تلك الفترة، وعاش في مصر منعزلاً في شقته صارفاً اهتمامه في آخر سنواته إلى تربية بناته الخمس إلى أن توفي في القاهرة، ودفن في مكة المكرمة عام ١٩٧٢م. انظر: الأعلام ٢/٢٧٧.

أركون يعمل في الجهة المقابلة بنفس المنهج ولكن على النص القرآني، ثم أتى علي حرب في التسعينيات ليؤكد المنهج التفكيكي على النص القرآني أيضاً. فمناهج النقد الأدبي الغربي الحديث المستعارة عربيّاً هي نفس المناهج التي عمل عليها نقاد النص الشرعي، وارتباطها بالأدب في أول الاستقبال لها إنما جاء لغلبة الحقل التي أعملت فيه، ولذلك فلا يُستغرب أن يأتي في الأوقات المتأخرة من يعلن عن موت النقد الأدبي وإحلال النقد الثقافي بديلاً عنه[١] بوصفه عبارة عن مصطلح متطور للنقد الأدبي وإن كان بشكل مغاير.

المطلب الأول

إعادة بناء النقد وتوسيع مجال المنقود

في تلك المراحل الزمنية المتداخلة التي سبقت الإشارة إليها بدأ استقبال العلوم الغربية النقدية كتوطئة للمرحلة الحاسمة التي سيشهدها القرن العشرون بعمومه، الذي يمكن تصوير فتراته الفاعلة بثلاث فترات حاسمة ومفصلية في تاريخ النقد العربي المؤسَّس على الآلية الغربية، وهي مرحلة التأسيس ومرحلة البناء ومرحلة الانطلاق، وهي ما سيكون عنها الحديث في الفقرات التالية:

مرحلة التأسيس:

بعد حوالي تسعين سنة من إرسال محمد علي لرفاعة طهطاوي ورفاقه إلى أوروبا وهم أول المبتعثين لتلقي العلوم والثقافة الغربية؛ ابتعث الطالب أحمد ضيف[٢] الذي يعد أول مبتعث في الدراسات الأدبية عام (١٩١٢م). وقد عاد بعد البعثة ليفتح باب النقد في الأدب الحديث بطريقة مغايرة، ويؤلف في إعادة النظر في الدراسات النقدية العربية والإفادة من الفكر النقدي الأوروبي، ففي أول

---

(١) أول من أعلن موت النقد الأدبي وإحلال النقد الثقافي بديلاً عنه الناقد السعودي عبد الله الغذامي، وطرح نظريته هذه عام ٢٠٠٠ م، في كتابه «النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية» من إصدارات المركز الثقافي العربي، وأثارت في وقتها جدلاً فكرياً.

(٢) أحمد بن علي بن إسماعيل ضيف، أديب وباحث مصري ولد عام ١٨٨٠م في القاهرة وعمل أستاذاً في جامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً) من ضمن كتبه «مقدمة لدراسة بلاغة العرب» وكتاب «بلاغة العرب في الأندلس»، وتوفي أحمد ضيف في القاهرة عام ١٩٥٤م. انظر: الأعلام ١/ ١٨٤.

محاضراته في الجامعة المصرية التي عاد إليها كأول عربي يحمل الدكتوراه من السوربون أعلن ضيف ضرورة التخلص من الفكرة التي لا زالت تسيطر على الدارسين العرب من أن العرب القدامى وصلوا إلى أقصى ما يمكن الوصول إليه في الفكر البلاغي والنقدي، ومن الضروري أن ينفتح العرب على أساليب النقد الحديث ليغيروا أنماط تفكيرهم وأدواتهم[١].

وفي المرحلة المتزامنة مع مرحلة أحمد ضيف أو بعدها بقليل كان طه حسين وأحمد أمين وأمين الخولي وأحمد الشايب[٢] وغيرهم من جيل العشرينيات من القرن العشرين بصدد إعداد أرض خصبة لاستقبال النقد الغربي الحديث، والعمل الحثيث على التخلص من النقد العربي القديم والاندماج في الثقافية الغربية، مع الأخذ بعين الاعتبار أن التمثيل بهذه الشخصيات لا يعني الحصر، كما أن التمثيل لا يعني دراسة لهذه الشخصيات بقدر ما هو تأريخ لبداية الاستقبال العربي للمنهجيات الغربية والتفاعل معها متمثلة بهذه الشخصيات الفاعلة في الساحة النقدية التي تطورت في أواسط القرن العشرين وأواخره حتى وصلت إلى ما هي عليه الآن.

أما طه حسين فقد أرخ لبداية معرفته بالمناهج النقدية الغربية وواصفاً نفسية استقباله لهذه الآليات والمناهج بقوله: «أنشئ قسم الآداب في الجامعة، ودعي إليه جلة الأساتذة من المستشرقين من إيطاليا وفرنسا وألمانيا، وانتسبت إلى هذا القسم، وأخذت أسمع الدروس فيه، فإذا ألوان من الدرس لم أعرفها من قبل، وإذا فنون من النقد لم يكن لي عهد بها. . وإذا الباحث عن تاريخ الآداب ليس عليه أن يتقن علوم اللغة العربية وآدابها فحسب؛ بل لا بد له من أن يلم إلماماً بعلوم الفلسفة والدين ولا بد له من أن يدرس التاريخ وتقويم البلدان درساً مفصلاً، وإذا الباحث عن تاريخ الآداب لا يكفيه من درس اللغة حسن البحث عما في القاموس واللسان وما في المخصص والمحكم وما في التكملة والعباب،

---

(١) انظر: دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي وميجان الرويلي ص٣٥٧، المذاهب الأدبية عند العرب والغربيين، شكري عياد ص٧٧.

(٢) أحمد الشايب كاتب وناقد مصري، عمل أستاذاً في جامعة القاهرة والإسكندرية، له كتاب: أصول النقد الأدبي، وكتاب دراسة أدب اللغة العربية بمصر في النصف الأول من القرن العشرين.

بل لا بد له مع ذلك من أن يدرس علم أصول اللغات القديمة ومصادرها الأولى، وإذا الباحث عن تاريخ الآداب لا بد له من أن يدرس علم النفس للأفراد والجماعات إذا أراد أن يتقن الفهم لما ترك الكاتب أو الشاعر من الآثار، وإذا اللغة العربية وحدها لا تكفي لمن أراد أن يكون أديباً ومؤرخاً للآداب حقاً، إذ لا بد له من دراسة الآداب الحديثة في أوروبا ودراسة مناهج البحث عند الإفرنج بل كل ما كتب الأساتذة الأوروبيون في لغاتهم المختلفة من أدب وفلسفة ومن حضارة ودين»[١].

ولم يقنع طموح طه حسين استفادته من الأساتذة المتواجدين في مصر في المدارس الحديثة، حيث سافر إلى فرنسا وأكمل دراساته وأبحاثه في المجال نفسه، وحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة الاجتماعية من السوربون.

ومع اهتمام طه حسين بتلقي المناهج الحديثة في النقد؛ فقد عمل على جبهة أخرى تخدم هذه المثاقفة بين الشرق والغرب والمحسومة لصالح الغرب، فقد أصر على ربط الثقافة المصرية بالثقافة الغربية، فيقول على سبيل المثال في سياق استخدامه للمنهج الديكارتي كما في كتابه في الشعر الجاهلي ـ مع العلم أنه ليس المنهج الوحيد الذي أخذه عن الغرب ـ: «سواء رضينا أم كرهنا فلا بد أن نتأثر بهذا المنهج في بحثنا العلمي والأدبي، كما تأثر من قبلنا به من أهل الغرب، ولا بد أن نصطنعه في نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب في نقد آدابهم وتاريخهم، ذلك لأن عقليتنا قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غربية، أو قل: أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية، وهي كلما مضى عليها الزمن جدّت في التغير وأسرعت في الاتصال بأهل الغرب»[٢]. ويقول أيضاً في نفس السياق في تبعية مطلقة للغرب من أنه لا بد لتحقيق الحضارة من: «أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم، لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يُكره، وما يُحمد منها وما يُعاب»[٣].

---

(١) انظر: تجديد ذكرى أبي العلاء المعري، طه حسين ص٦، ٧. والكتاب في الأصل هو أطروحة طه حسين للدكتوراه التي قدمها عام ١٩١٤م.

(٢) في الشعر الجاهلي، طه حسين ص٥٧.

(٣) مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين «ضمن الأعمال الكاملة لطه حسين» ٩/ ٥٤، =

وعلى نفس الصعيد الذي عمل عليه طه حسين في الاستفادة من منجزات الغرب المنهجية؛ فقد عمل الناقد أحمد أمين على نفس الجبهة وخصوصاً أثناء تدريسه في الجامعة عام (١٩٢٦م). فيقول بعد أن أشار إلى مقارنته بين النقد العربي القديم والنقد الغربي: «فلما قرأت كتب النقد الإنجليزية رأيت فيها محاولة كبيرة لتحويل النقد إلى علم منظم له قواعد وأصول، على حين أن الكتب العربية (كتب ابن سلام، والعسكري، والآمدي وغيرهم) لم تؤصل الأصول، وإنما كانت لمحات خاطفة في النقد، لا تروي الغليل، فاقترحت أن يُدرس علم النقد في كلية الآداب على أن يُطبق ذلك على الأدب العربي وبدأت بذلك، وسيرى القارئ أثناء الكتاب أن من رأينا أن هذه القواعد تنطبق على الأدب العربي كما تنطبق على الأدب الغربي، وأتينا بحجج على ذلك»[١].

تلك كانت مرحلة التأسيس التي لم تكن تخلو من المغامرة والمصادمة للسائد، التي حصل في وقتها جدل فكري حاد وصراع بين ما يُسمى بالقديم والجديد، واشتدت هذه الخصومة الفكرية حتى أدت إلى تدخل بعض القرارات السياسية لتهدئة الجو المتوتر[٢].

مرحلة البناء:

لا يمكن فصل المرحلة السابقة عن هذه المرحلة من حيث التداخل الزمني، إلا أن هذا الفصل يأتي من باب الترتيب التعاقبي لتطور الاستقبال

= وقد كتب طه حسين ذلك في عام ١٩٣٨م، وهذا التاريخ يعطي صورة للمرحلة الزمنية التي كان عليها تيار طه حسين.

(١) النقد الأدبي، أحمد أمين، في جزأين الأول: في أصول النقد ومبادئه، والثاني في تاريخ النقد عند الإفرنج، ص ج.

(٢) أثار صدور كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» الذي استخدم فيه المنهج الديكارتي للتشكيك في ثبوت الشعر الجاهلي وبعض النصوص القرآنية ردود فعل واسعة، وكان من أبرز تلك الردود: كتاب «المعركة بين القديم والجديد أو تحت راية القرآن» لمصطفى صادق الرافعي، وكتاب «نقد كتاب في الشعر الجاهلي» لمحمد فريد وجدي، وكتاب «نقض كتاب في الشعر الجاهلي» لمحمد الخضر حسين وغيرها كثير، وأحيل طه حسين بسبب آرائه في هذا الكتاب إلى النيابة، وكثر خصوم طه حسين سواء على الصعيد الفكري أو على الصعيد السياسي.

والتفاعل مع الوافد النقدي الغربي، حيث تم في هذه المرحلة البناء على ما أسَّسه الرواد مع تجاوز إشكالية المصادمة الأولى كما كانت مع طه حسين مثلاً، إلى جانب خفة الحدة التي كانت تتمثل في الحساسية تجاه الوافد الغربي بصفته نقيضاً للأصالة.

ففي هذه المرحلة تكاثرت الأعمال النقدية التي بنت على الأخذ بالمناهج النقدية الغربية والتي كانت أكثر من أعمال المؤسِّسين، وليس المقام مقام حصر أو تعداد بقدر ما هو تأريخ لتجلي هذه المنهجيات من خلال بُناة كان لهم أكبر الأثر في الدفع بهذه التوجهات إلى الأمام من أمثال محمد مندور(١) وغيره الذين انصبت جهودهم في البناء والتشييد.

فبعد التأسيس الذي قدمه طه حسين وأحمد أمين وغيرهم في مجال استقبال الغرب، جاء الناقد محمد مندور ليُعزز الاتجاه الآخذ بزمام المثاقفة مع الغرب، وكان وفيّاً في أعماله لأستاذيه طه حسين وأحمد أمين حيث يقول في مفتتح كتابه «في الميزان الجديد» عن الأول: «لقد أخذت عنه شيئين كبيرين هما: الشجاعة في إبداء الرأي، ثم الإيمان بالثقافة الغربية، وبخاصة الإغريقية والفرنسية»(٢).

وقد عمل مندور في بداية أعماله النقدية على مبدأ المثاقفة مع الغرب في المناهج النقدية، ففي أطروحته للدكتوراه عام ١٩٤٣م التي كانت بإشراف أحمد أمين وكانت بعنوان «النقد المنهجي عند العرب» عمل مندور على إشاعة النقد الغربي في التراث العربي، والدراسة التي قدمها كانت تسير وفق منهج نقدي غربي، ويعزز مندور ذلك بقوله: «الحق أن في المكتبة العربية القديمة كنوزاً نستطيع إذا عدنا إليها وتناولناها بعقولنا المثقفة ثقافة أوروبية حديثة، أن نستخرج

---

(١) محمد مندور أديب وناقد مصري، ولد في قرية كفر مندور عام ١٩٠٧م بالشرقية، حصل على الليسانس في الآداب سنة ١٩٢٩م كما حصل كذلك على ليسانس الحقوق سنة ١٩٣٠م، ثم سافر إلى فرنسا والتحق بمعهد الأصوات الشهير بباريس، حيث درس أصوات اللغة وقدم بحثاً هاماً عن موسيقى الشعر العربي وأوزانه وعاد إلى مصر في ١٩٣٩م ودرّس في جامعة الإسكندرية، وألف وترجم الدكتور مندور الكثير من الكتب وقد تأثر مندور بأساتذة السوربون وبالنقاد الغربيين، خصوصاً الفرنسيين منهم وتوفي عام ١٩٦٥م. انظر: الأعلام ٧/١١١.

(٢) في الميزان الجديد، محمد مندور ص٣.

منها الكثير من الحقائق التي لا تزال قائمة حتى اليوم»[١]. وقد بنى مندور كتابه السابق على مقولات المنهج التاريخي الذي استفاد به من لانسون[٢] ومايه[٣] وترجم بحثاً لكل منهما وضمّن ذلك في كتابه في طبعة تالية للكتاب[٤] وبرر ذلك باعتقاده الراسخ كما يقول: «بضرورة استفادتنا من تجارب الغير، ومن التقدم المنهجي الكبير الذي أحرزه الباحثون الأوربيون في مجال الأدب واللغة»[٥]، وينتهي إلى نتيجة آمن بها وهي أن: «المنهج الفرنسي في معالجة الأدب هو أدق المناهج وأفعلها في النفس، وأساس ذلك المنهج هو ما يسمونه: تفسير النصوص»[٦].

بيد أن ثمة تبايناً بين الاستفادة وبين التطبيق الآلي لمعطيات المناهج الغربية بما فيها المناهج التي استخدمها مندور[٧]، على أن مندور كان مقرّاً بأن هناك: «فروقاً لا تزال قائمة بين أدبنا وأدب الغرب»[٨] ويؤكد أنه ينبغي: «ألا نجهل أو نتجاهل الفروق الأساسية الموجودة بين الأدب العربي وغيره من الآداب الأوروبية بما يستتبعه ذلك من تفاوت كبير في مناهج النقد وموضوعاته ووسائله»[٩]، لكنه لم يبين كيف يمكن «للعقول المثقفة ثقافة أوروبية حديثة» ـ على حد تعبيره السابق ـ أن تفرق في الإعمال بين الاستفادة وبين التنزيل المطلق لهذه المناهج النقدية المستوردة، ولذلك فظهور محمد مندور وكأنه يحد من تسارع طه حسين وأحمد أمين في الإقبال غير المشروط على الآلية النقدية الغربية لا يعني أنه لم يبق وفياً في الجملة للمنهج الغربي.

---

(١) النقد المنهجي عند العرب، محمد مندور ص٦.
(٢) لانسون أستاذ الأدب الفرنسي ولد عام ١٨٥٧م وتوفي عام ١٩٣٤م.
(٣) أنطوان مايه الأستاذ في الكوليج دي فرانس ولد عام ١٨٦٦م وهو مهتم بالأبحاث اللغوية ويعد أن اللغة ظاهرة اجتماعية قبل كل شيء، وقد توفي مايه عام ١٩٣٦م.
(٤) والبحثان هما: منهج البحث في تاريخ الأدب للانسون، علم اللسان لأنطوان مايه.
(٥) النقد المنهجي عند العرب، محمد مندور ص٣.
(٦) في الميزان الجديد، محمد مندور ص٥.
(٧) كما يشير إلى ذلك عبد الله إبراهيم في كتابه: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، عبد الله إبراهيم ص٧٣.
(٨) في الميزان الجديد، محمد مندور ص٥.
(٩) النقد المنهجي عند العرب، محمد مندور ص٦.

وفي مرحلة الستينيات تقريباً التي تلت فترة مندور نشطت ترجمة الفكر النقدي الغربي مما أتاح لغير الناطقين باللغات الغربية الاطلاع على المدارس النقدية التي تعج بها الساحة النقدية الغربية، ومن الكتب الكثيرة التي تمت ترجمتها، ما قام به إحسان عباس[١] ومحمد يوسف نجم[٢] بترجمة كتاب «النقد الأدبي ومدارسه الحديثة» في جزأين للأمريكي ستانلي هايمن، وترجمة المترجمين نفسيهما لكتاب «مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق» لديفد ديتشس، وترجمة منح خوري[٣] «مقالات نقدية إنجليزية في الشعر والتطبيق»، وترجمة كتاب «مبادئ الفن» لروبرت كولنجوود التي قام بها أحمد حمدي محمود، وكتاب روجيه جارودي[٤] «مبادئ الماركسية» الذي ترجمه نزيه

---

(١) إحسان عباس أحد أبرز الباحثين العرب في مجالي الأدب والتاريخ، ولد في إحدى قرى حيفا في فلسطين عام ١٩٢٠م وتلقى تعليمه الأول في القرية وفي حيفا وأتم المستوى الثانوي في حيفا وعكا، ثم اختير لإكمال الدراسة في الكلية العربية في القدس عام ١٩٣٧م، وكانت الشهادة المتوسطة التي نالها تؤهله لأن يكون مدرساً في الثانويات. وتابع تحصيله فنال عام ١٩٤٦م الليسانس في الأدب العربي من القاهرة ثم الماجستير عام ١٩٥٢ والدكتوراه عام ١٩٥٤. عمل مدرساً في فلسطين والسودان ولبنان وتوفي عام ٢٠٠٣م.

(٢) محمد يوسف نجم أديب وناقد ولد في عسقلان عام ١٩٢٥م ونشأ في بيروت وتعلم في مدارسها، ولما حصل على الشهادة الثانوية التحق بالجامعة الأمريكية فيها ونال منها البكالوريوس في الآداب سنة ١٩٤٦م، وبعد سنتين نال منها ماجستير الآداب سنة ١٩٤٨م، وأخذ الدكتوراه من جامعة القاهرة سنة ١٩٥٤م وعاد إلى الجامعة الأمريكية وانتظم فيها مدرساً لآداب اللغة العربية. وهو غزير التأليف في المسرح والقصص والنقد الأدبي ومناهجه بالإضافة إلى ترجماته في النقد ومدارسه ومناهجه، وفي الحضارة الإسلامية، وتحقيقاته لأعمال ونصوص مسرحية، وإشرافه على طبع مجلات أدبية كثيرة.

(٣) منح خوري ولد عام ١٩١٨م في راشيا الفخار إحدى القرى اللبنانية وأكمل علومه في الكلية الأرثوذكسية في جديدة مرجعيون ثم في القسم الفرنسي في الجامعة الأمريكية في بيروت، حصل على الماجستير عام ١٩٥٦م وحصل على الدكتوراه من جامعة هارفارد ١٩٦٤م ومارس التدريس في غزة ويافا والقدس وبيروت وواشنطن وتوفي عام ١٩٩٦م.

(٤) روجيه جارودي ولد في مرسيليا في فرنسا عام ١٩١٣م وهو فيلسوف وكاتب فرنسي أخذ كأسير حرب خلال الحرب العالمية الثانية في الجزائر، واعتنق ما يظنه الإسلام عام ١٩٨٢م متخذاً الاسم رجاء، ظلّ ملتزماً بقيم العدالة الاجتماعية التي آمن بها في الحزب الشيوعي، ووجد أن الإسلام حسب فهمه ينسجم مع ذلك ويطبقه بشكل فائق، ظلّ على عدائه للإمبريالية والرأسمالية وبالذات لأمريكا، واشتهر بعدائه لليهود في الصراع العربي =

الحكيم[١]. هذه نماذج فقط لبعض التوطين العربي للمناهج النقدية الغربية التي تمت في الستينيات، أما في السبعينيات فالموضوع قد يفوق الحصر.

مرحلة الانطلاق:

في سبعينيات القرن الميلادي الماضي وما بعدها استقبل النقد الغربي استقبالاً منقطع النظير بحيث تتعذر الإحاطة بعدد الترجمات والتعريفات بالمناهج النقدية الغربية إلا بعمل مؤسساتي ضخم، وهذا النتاج العلمي الوافد ساعد في الانطلاق الذي شهدته مرحلة السبعينيات والثمانينيات وما بعدها، هذا بالإضافة إلى عامل مهم لا يقل أهمية عن عامل الترجمة وهي البعثات العلمية المتكاثرة على العواصم الغربية من غالب البلدان العربية التي عاد منها طلابها أساتذة يديرون دفّة الحركة النقدية ليس على المستوى المصري فحسب وإنما على مستوى العالم العربي بعمومه.

ففي هذه المرحلة الزمنية تم فيها مواكبة التطورات التي تمت في المناهج الغربية إلى جانب المتابعة الدقيقة للحركة النقدية في الغرب على شتى الأصعدة، ففي هذه المرحلة تم التعرف على البنيوية والتفكيكية بكونهما أجمع المذاهب النقدية في وقت مبكرٍ جداً من ظهورهما في الغرب، وذلك بفضل المتابعة الدقيقة من النقد العربي لكل ما هو جديد في الحركة النقدية الغربية، ففي عام (١٩٧٨م) نشر الكاتب السوري كمال أبو ديب[٢] دراسة بعنوان «نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي» وفي عام (١٩٧٩م) ظهر كتاب «ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب: مقارنة بنيوية تكوينية» للكاتب المغربي محمد بنيس[٣] وغيرهما.

= الإسرائيلي، وفي عام ١٩٩٨م خضع لمحاكمه في محكمة فرنسية بتهمة التشكيك في محرقة اليهود.

(١) انظر: استقبال الآخر، سعد البازعي ص١٢٤.

(٢) كمال أبو ديب أديب وناقد سوري وأستاذ الأدب العربي بجامعة لندن. انظر: الاستشراق، إدوارد سعيد، ترجمة كمال أبو ديب، تقريض الناشر.

(٣) محمد بنيس شاعر وأديب مغربي ولد بفاس ١٩٤٨م والتحق بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس حيث حصل على إجازة في الأدب العربي سنة ١٩٧٨م وفي نفس السنة حصل على دبلوم الدراسات العليا من كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ومن نفس الكلية حصل على دكتوراه الدولة سنة ١٩٨٨م، ويعمل حالياً أستاذاً للشعر العربي الحديث في جامعة محمد الخامس في الرباط.

أما الفلسفة التفكيكية وهي أشهر المدارس النقدية الحديثة المتأخرة فلم تسجل السبعينيات لفت انتباه مهم لها، وإن كانت هناك بعض الأعمال التي عدها بعض النقاد إرهاصاً لحضور التفكيك في النقد العربي[١]. أما في الثمانينيات فقد شهدت تطوراً ملموساً على الصعيد النقدي، فقد استقبلت التفكيكية في وقت مبكر جداً وعلى حياة ونشاط جاك دريدا نفسه، ومن أوائل الأعمال التفكيكية أعمال عبد الكبير الخطيبي[٢] وخصوصاً كتاب «النقد المزدوج» وكتاب «الاسم العربي الجريح» وقد ترجما إلى العربية عام (١٩٨٠م)[٣]. ومن أوائل الأعمال أيضاً التي صدرت وتبنت الفلسفة التفكيكية كتاب «الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية» للناقد السعودي عبد الله الغذامي وقد صدر عام (١٩٨٥م) وهو أول كتاب عربي يحمل في عنوانه مصطلح التشريح[٤]، وممن واكب التعريف بالتفكيكية وبيان استراتيجياتها كتابات ميجان الرويلي[٥]، وجابر عصفور[٦]،

---

(١) يذهب بعض النقاد إلى أن خالدة سعيد وأدونيس من أوائل من مارس التفكيك وإن لم يصطلحا عليه بالتسمية المعروفة، وكانت تتم هذه الممارسة تحت مسميات الحداثة. انظر: دريدا عربياً ص١٠٩، التفكيك والاختلاف جاك دريدا والفكر العربي المعاصر، أحمد عبد الحليم عطية، بحث ضمن: الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، سلسلة كتاب قضايا فكرية، الكتاب الخامس والسادس عشر، يونيه ١٩٩٥م، ص١٨٢.

(٢) عبد الكبير الخطيبي أديب ومفكر مغربي ولد سنة ١٩٣٨م بمدينة الجديدة. تابع دراسته بالسوربون حيث حصل على الدكتوراه في السوسيولوجيا سنة ١٩٦٦م وعمل أستاذاً مساعداً ثم مديراً لمعهد السوسيولوجيا بالرباط إلى أن تم إقفاله سنة ١٩٧٠م، يشغل حالياً مديراً للمعهد الجامعي العلمي بالرباط. رأس عدداً من الصحف والمجلات الصادرة بالعربية أو بالفرنسية وحصل على عدة جوائز عربية وأجنبية، ويكتب الخطيبي أبحاثه بالفرنسية وقد ترجمت بعض أعماله إلى العربية.

(٣) وقد ترجم الكتاب الأول ترجمة جماعية، أما الكتاب الثاني فقد ترجمه: محمد بنّيس، وقد صدر الكتابان عن دار العودة في بيروت. انظر: دريدا عربياً قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، محمد أحمد البنكي ص١١٣.

(٤) يترجم الغذامي مصطلح Deconstruction بالتشريحية وهو المترجم الوحيد الذي يستخدم هذه الترجمة، وغالبية النقاد يترجمونها بالتفكيكية.

(٥) ميجان الرويلي، أديب وناقد سعودي حصل على الدكتوراه من أمريكا ويعمل أستاذاً في جامعة الملك سعود.

(٦) جابر عصفور مترجم وناقد مصري تولّى عدداً من المناصب الأكاديمية في جامعة القاهرة، وهو رئيس المركز القومي للترجمة والمجلس الأعلى للثقافة في مصر.

وعبد الله إبراهيم[١]، وناصف سعيد، ومنذر عياشي[٢]، وكاظم جهاد[٣] وغيرهم كثير[٤].

وفي هذه المرحلة؛ مرحلة الثمانينيات وما بعدها وبعد استقبال البنيوية والتفكيكية بما فيها من مناهج اللسانيات والمناهج التاريخية وهي آخر صَرَعات النقد الحديث التي واكبها النقد العربي لحظة بلحظة، أصبح النقد هو الموجة السائدة في الفكر العربي الحديث، الذي ساهمت الترجمات والدوريات والمتابعات الإعلامية في عولمته عربياً؛ بحيث صبغت هذه الموجة الفكر المعاصر على غالب أطيافه سواء كان ذلك على مستوى التراث بعمومه أو على مستوى النصوص المؤسِّسة لهذا التراث أيّاً كان هذا التراث.

إن حمى التسارع والانطلاق للتبشير بالمنهجيات النقدية الغربية هذه قد صبغت النتاج العلمي من الثمانينيات ووقت ازدهارها في التسعينيات إلى الوقت الحاضر، حيث غلب على الأطروحات الفكرية الجانب النقدي على اختلاف مدارسه والمتأسِّسة على المنهج الغربي، حتى باتت العناوين العلمية ذات الدلالة النقدية أكثر رواجاً على مستوى الكتاب المطبوع، أو غيره من القنوات الإعلامية الأخرى، فعلى سبيل المثال بات تصدّر مصطلح «نقد» على واجهات الدراسات الحديثة شيئاً مألوفاً وأحياناً أخرى أشبه بالموضة الفكرية التي يحرص عليها الكتّاب لترويج بضاعتهم، سواء كان ذلك على مستوى الكتاب والدراسة البحثية أو حتى على مستوى مقال الصحيفة اليومية. ومثل تصدّر مصطلح «نقد» أيضاً؛

---

(١) عبد الله إبراهيم ناقد وأستاذ جامعي من العراق حصل على جائزة شومان للعلوم الإنسانية عام ١٩٩٧م له العديد من المشاركات والمؤلفات التي تدور في مجملها حول النقد. انظر: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، عبد الله إبراهيم، صفحة الغلاف.

(٢) منذر عياشي ناقد ومترجم سوري ولد في حلب ١٩٤٥م حصل على الدكتوراه من فرنسا عام ١٩٧٩م وحصل على الدكتوراه من كلية دار العلوم في القاهرة ١٩٨٣م عمل أستاذاً في سوريا والبحرين والسعودية.

(٣) كاظم جهاد شاعر وأكاديمي ومترجم عراقي قدم العديد من الأبحاث الأدبية وترجم العديد من الأعمال الشعرية الفرنسية.

(٤) كما أشار إلى ذلك محمد البنكي، انظر: دريدا عربياً قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، محمد أحمد البنكي ص٦٣.

تصدّرت مصطلحات رديفة مثل مصطلح «قراءة» وأحياناً «إعادة قراءة» بحيث أصبح هذا النتاج النقدي يلقى رواجاً سواء على مستوى القرّاء أو حتى على مستوى المؤسسات العلمية المتخصصة[١]، هذا بالنسبة للنتاج النقدي الذي تتصدر عناوينه مصطلحات النقد المتداولة، أما النتاج النقدي الذي خلت عناوينه من مصطلحات نقدية متداولة وإن كان هدفه النقد فلا يمكن الإحاطة بهذا النتاج النقدي الضخم إلا بعمل مؤسساتي يوازي هذا النتاج في كثرته وتعدديته واختلافه.

وهذا الرواج والتكاثر على العناوين النقدية الصارخة وعلى الواجهات الإعلامية يعطي دليلاً واضحاً على المستوى الثقافي الذي وصل إليه الفكر العربي المعاصر من الحمى النقدية التي لم تميز بين ما يقبل النقد على الطريقة الغربية وما لا يقبله، حتى باتت أشرف النصوص وهي النصوص الشرعية لم تسلم من مشرحة الناقد الذي صار يمارس في كثير من الأحيان دوراً آلياً بحتاً بعيداً عن العلمية بمسمى الاستفادة من منجزات الآخر.

---

(١) فعلى سبيل المثال من الكتب المشهورة التي لقيت رواجاً وتصدر مصطلح «النقد» عناوينها:

نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم. نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد. نقد العقل العربي، محمد عابد الجابري. قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد محمد أركون. النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، عبد الله الغذامي. نقد النص، علي حرب. نقد الحقيقة، علي حرب. مواقف نقدية من التراث، محمود أمين العالم وغيرها كثير.

ومن الكتب المشهورة التي لقيت رواجاً وتصدرت عناوينها مصطلح «قراءة» أو «إعادة قراءة»:

النص القرآني أمام مشكلة البنية والقراءة، طيب تيزيني. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور. إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد. القرآن والمرأة إعادة قراءة القرآن من منظور نسائي، آمنة ودود. قراءة منهجية للإسلام، كامل النجار. دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد. سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني، عبد الهادي عبد الرحمٰن. في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي وآخرون. القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات التشريع، الصادق بلعيد، وغيرها كثير.

المطلب الثاني

الجهل بالشريعة وتهميش التراث

يمثل التراث ما أنجزه الإنسان في شتى فروع المعرفة، إلا أنه في صدد الحديث عن التأويل ينصرف الذهن إلى التراث الإسلامي الذي اتخذ من الإسلام منطلقاً له سواء ارتبط بالدين أو بالتاريخ، فبعد التعرف على التراث الغربي الذي حصل في أواخر النصف الأول من القرن العشرين وأوائل النصف الثاني من القرن نفسه، وبعد احتكاك التراث العربي بالتراث الغربي اشتدت الحاجة إلى موقف جديد من التراث، وهذا الموقف الجديد المتبلور لاحقاً انبنى بشكل أساسي على مدى معرفة هذه الخطابات النقدية بالتراث نفسه وهو الذي ولّد موقفاً حاداً تجاه التراث العربي والإسلامي.

فبعد أن تم استقبال تراث الغرب بصفته علماً وحضارة؛ تم في الجهة المقابلة استبعاد التراث عن دوره الريادي، وهذا الاستبعاد تتفاوت فيه منازع المشتغلين بهموم التغيير، إلا أن الجامع بينها هو أن الجهل بالتراث عند الكثير جاء كنتيجة حتمية لتهميشه وإحداث نوع من القطيعة مورست معه بسبب مزاحمة العلوم الحديثة له، وهذه القطيعة انسحبت أيضاً على غالب الأحداث العلمية والمعرفية التي حدثت في التاريخ، وأهم هذه الأحداث الحدث الديني، حيث تم تهميش المعرفة به بوصفها معرفة مزاحمة للمعرفة المعاصرة، فجاءت الخطابات المفتونة حداثياً هزيلة المعرفة بعموم تراثها وبأحداثه إلى جانب جهل خطير في أساسيات الشريعة وبالفكر الديني المُصاغ في القرون الإسلامية الفاضلة، هذا الجهل تنوع ما بين جهل في الدين وبأساسيات الشريعة، أو جهل في مصادر التلقي ومناهج الاستدلال، أو حتى جهل بالحوادث التاريخية المتعلقة بالفكر الديني(١).

---

(١) لا يمكن الإحاطة بجهل الخطابات العلمانية الخطير بالفكر الديني أو بالحوادث التاريخية المرتبطة به. لكن على سبيل المثال انظر: النص القرآني أمام مشكلة البنية والقراءة، طيب تيزيني ص٢٥١، الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط ص١٠، تاريخية التفسير القرآني، نائلة السليني ص٤٧، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص١٧٥، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص١٥، الإسلام في الأسر، =

هذا الجهل بالتراث العربي والإسلامي وبأساسيات الشريعة ومناهج الاستدلال في الفكر الإسلامي ساهم في ضمور ملكة المقاومة تجاه الفكر الغربي الوافد، مما ولّد استبعاداً تدريجياً لمناهج الاستدلال الأصيلة في الفكر الإسلامي، وإحلال مناهج مستعارة تمثلت النظرية الحديثة للتأويل أهم معالمها.

وعند الحديث عن الجهل بالتراث وبأساسيات الشريعة عند الخطابات العلمانية التي ولّدت البحث عن نظرية جديدة للتأويل؛ فليس المهم تصريحات هذه الخطابات بتأويلاتها - بغض النظر عن صحة هذا التأويل من عدمه - ولكن ما يهم هو الكليات التي تنطلق منها هذه الخطابات التي تبين جهلها بفقه التراث الذي تروم إلى تجديده، أو أساسيات الشريعة التي يتوجب في نظرها إعادة قراءتها من وجهة نظر معاصرة، وهذه الكليات كثيرة ولكن يمكن بيان بعض تجلياتها من خلال النقاط التالية:

غياب فعالية السنة:

من المسلم به أن السنة النبوية تعد المصدر الثاني من مصادر الاستدلال في الدين الإسلامي، ومكانتها في الإسلام مكانة مفصلية من هذه الناحية؛ ولكن الموقف الحاد الذي تبنته الخطابات الحداثية من السنة والمغاير لما عليه جمهور المسلمين جاء نتيجة الجهل بالسنة سواء كان من ناحية ثبوتها أو دلالتها أو ما يتعلق بهما.

فعلى صعيد الثبوت؛ فإن المحدّثين قدموا أدق منهج في الرواية واعتماد الأخبار وتمييز المقبول من المنحول، وهذا العلم يعد مفخرة للمسلمين وهو على رأس العلوم التي أنتجتها الحضارة الإسلامية التي لم يشاركها فيه أحد، ولكن الخطابات المفتونة حداثياً ظلت بمعزل علمي عن هذه الإنجازات، فجاءت هذه الخطابات جاهلة بالآلية الفعلية الدقيقة التي تم فيها جمع السنة وتدوينها، وهذا الجهل ولّد نوعاً من عدم الحياد تجاه مدونة السنة النبوية، فتكاثرت في الخطابات العلمانية التشكيك في عدالة رواة الأحاديث الموثَّقين علمياً سواء كان

= الصادق النيهوم ص١١٦، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٩١، الشريعة الإسلامية والقانون المصري، محمد سعيد العشماوي ٢١، ٢٢. وغيرها كثير.

هذا التشكيك منصباً على رأس الهرم وهم الصحابة[١]، أو حتى على عموم الثقات من رواة السنة، أما بالنسبة لثبوت الحديث بعمومه فلم تخل هذه الخطابات من تشكيك لا علمي في موضوع الثبوت، ويرجع سبب ذلك في العموم إلى النظر إلى أخبار السنة بمنظار علم التاريخ وتجاهل أن السنة خضعت أثناء جمعها لعلم دقيق يخالف الطريقة التي جمعت بها الأخبار التاريخية، فعلى سبيل المثال يقول هشام جعيط: «كل ما دوّن بعد مائة سنة من الحديث فهو فاقد لثقة المؤرخ»[٢] ويقرر أيضاً بأنه: «لا يعتقد بالصحة التاريخية لما روي عن الزهري عن هشام عن عروة عن عائشة فالأسانيد بصفة عامة غير مقبولة من المؤرخ لأنها وضعت بعد الأثر»[٣]، ويرجع في أحيان كثيرة إلى أن هذا الثبوت المتنازع فيه قد جاء عن دوافع سياسية وهي أكثر ما تثيره الخطابات العلمانية وخصوصاً في موضوع الإمامة والسياسة[٤]، أو حتى تنصيص راجع لدوافع أيديولوجية كما يزعمون[٥].

ونتيجة إعجاب هذه الخطابات بالمنهج النقدي تأثراً بالمنتج الغربي؛ ظنت أن العمل الحديثي لم يهتم بالمنهج النقدي إلا على السلاسل الإسنادية ولم تحظ المتون بمنهج نقدي صارم[٦]، وهذا الجهل بآليات نقد المتن الممارسة في

---

(١) شكك في عدالة بعض الصحابة كثير من التوجهات العلمانيه على سبيل المثال: حسين أحمد أمين. انظر: دليل المسلم الحزين ص٧٠، محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص١٧٢، محمد شحرور، الدولة والمجتمع ص١٦٠، وأيضاً عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، ص٢٩٩ وغيرهم كثير.

(٢) الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط ص٩٤.

(٣) الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط ص١٣٥، ١٣٦.

(٤) انظر على سبيل المثال: في ما يسمى بالتنصيص السياسي: السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، عبد الجواد ياسين ص٣٢٣، ٢٣٤، أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي ص٧١، دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين ص٥٥، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص٥٧.

(٥) انظر على سبيل المثال: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص١٤٦، ١٧٥.

(٦) كثير من الخطابات العلمانية تتجه إلى هذا الاتجاه، انظر على سبيل المثال: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص١٧٩، أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي ص٥٣.

المرويات الحديثية نتج عنه عدم الاعتبارية لكثير من الأحاديث بوصفها تم تمريرها بناء على سلامتها الإسنادية ولم تخضع متونها لمحك النقد، مع العلم أن نقد المتن حاضر وبنفس القوة التي حضر بها نقد السلاسل الإسنادية، إذ إن الحكم على الراوي من قبل أئمة الجرح والتعديل هو نتيجة ملخصة لعملية نقدية من أهم أركانها النظر في متون ذلك الراوي، ولذلك فمصطلح «منكر الحديث» أو «يروي المناكير» أو «حديث معلول» أو «خبر شاذ» كلها وغيرها مما يشتهر تداوله في علوم السنة تدل على أن نقد المتن كان أساسياً في ثبوت الحديث من عدمه، إضافة إلى أن كثيراً من العلماء نظّروا لقواعد نقد المتن كابن الصلاح وابن القيم والسيوطي وغيرهم[(١)].

هذا بالنسبة لموضوع الثبوت؛ أما بالنسبة لموضوع الحجية والدلالة، فقد تواطأت الكتابات العلمانية على الترويج لتقليل دور السنة في هذا الاتجاه سواء كان من ناحية الحجية أو من ناحية الدلالة، فقد تم ـ حسب المفهوم العلماني ـ وبفضل الشافعي تدشين السنة كأصل ثان في التشريع بعد القرآن وإضفاء القدسية لمروياتها والحجية لأحكامها ومساواتها بالقرآن من جهة الحجية، وتم بجهود الشافعي أيضاً توسيع دائرة السنة لتشمل حتى أحاديث الآحاد لتسديد عجز السنة في بعض المواضع، والإنجازات التي حققها الشافعي هذه لم تخل من دوافع إيديولوجية سياسية تدخلت الصراعات الدائرة في وقتها في عملية ترقية السنة هذه[(٢)]، وهذه النتائج التي تمت بلورتها من لدن الخطابات العلمانية في موضوع

---

(١) انظر: تدريب الراوي، السيوطي لمعرفة القواعد التي ذكرها في معرفة الحديث الموضوع من متنه ١/ ٢٧٤، أما ابن القيم فقد ألف كتابه «المنار المنيف في معرفة الصحيح والضعيف» بناء على أن نقد المتن أحياناً يغني عن النظر في السند. انظر: ص٣٦ من نفس الكتاب.

(٢) أغلب الخطابات العلمانية تميل إلى أن الشافعي لعب دوراً سلبياً في تأصيل السنة وحجيتها وتمت مباركته من المؤسسة الرسمية لأسباب سياسية أيديولوجية وأبرز من فصّل في ذلك نصر حامد أبو زيد، انظر: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص٧، ٣٩، ٤٠، ٤٢، ٥٦، ١١٠، وأيضاً في كتابه: النص والسلطة والحقيقة ص١٩. وانظر أيضاً، لبِنات، عبد المجيد الشرفي، ص١٣٨، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص٧٥، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور ص١١١.

السنة حصل بموجبها تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية، بناء على أن السنة ليست حجة بالشكل الذي يتبناه الفكر السلفي[١].

هذه الأحكام التعسفية التي أُلزمت مباحث السنة كانت نتيجة قصور في الاطلاع على مباحث علوم السنة الذي ولّد بدوره جهلاً غير مبرر في النتائج والأحكام ـ وهذا يعيد الدور نفسه الذي حصل مع المتكلمين بمزاحمة الفلسفة اليونانية للعلوم النقلية وخصوصاً علوم السنة ـ وهذا الجهل ولّد لدى الخطابات العلمانية الحاجة إلى إعادة قراءة علوم السنة.

غياب المنظومة السلفية:

تبتعد الخطابات العلمانية عن المذهب السلفي سواء كان هذا البعد على مستوى معرفة مذهب السلف أو حتى على مستوى فهمه، إلا أن الجامع بينهما الجهل بالمذهب السلفي مقارنة بالمعرفة بالمنهج الغربي، وهذا البعد المعرفي ولّد تصوراً مغلوطاً عن مناحي الفكر السلفي مما زادت الهوة بينه وبين الخطابات العلمانية مقارنة بقرب الخطابات العلمانية من التراث البدعي من جهة أخرى. هذا الجهل بالفكر السلفي ومناهجه له تجليات كثيرة لعل من أبرزها ومما له علاقة بالموضوع العام تغييب العقل السلفي، وغياب مفهوم فعالية الحرية، والنقاط التالية تكشف هذا الجهل أكثر.

تغييب العقل السلفي:

تم تصوير الفكر السلفي في الخطابات العلمانية على أنه الضد من العقل، وأنه انتصر للنقل على حساب العقل بناء على الفرضية المشهورة أنه «إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل»[٢] هذه الفرضية ـ حسب الفكر السلفي ـ لا

---

(١) يذهب كثير من الاتجاهات العلمانية وبعض المحسوبين على الإسلاميين إلى تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية. انظر على سبيل المثال: نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة ص١٧، محمد سليم العواء، السنة التشريعية وغير التشريعية، بحث في مجلة المسلم المعاصر العدد الافتتاحي ص٢٩ شوال ١٣٩٤هـ.

(٢) ناقش الإمام ابن تيمية مسألة تعارض العقل والنقل نقاشاً مطولاً في كتابه «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» وبين في عموم كلامه أن المعركة بين العقل والنقل معركة وهمية.

يمكن أن توجد أصلاً وإنما هي فرض غير متحقق في الواقع، وإلا فإنه لا يمكن أن يتعارض العقل الصريح مع النقل الصحيح؛ لأن الذي أنزل النقل هو الذي دعا العقل إلى قبوله.

وعلى جانب آخر في موضوع العقل؛ فقد تم خلط المذهب السلفي مع المذهب الأشعري في موضوع التحسين والتقبيح، حيث تم تصوير المذهب الأشعري على أنه هو المذهب السلفي، وأن المعتمد في التحسين والتقبيح هو ما يرجع إلى الشرع، وأما العقل فهو مستبعد من هذه المعادلة[١]، وأما الجمع في موضوع التحسين والتقبيح بين العقل والشرع وهو الذي ينطلق منه الفكر السلفي[٢] فلم يكن معروفاً في الخطابات العلمانية المتداولة[٣].

هذا العقل المتخيَّل من لدن الخطابات العلمانية لم يكن له وجود في الفكر السلفي، بل إن المذهب السلفي هو الذي سعى إلى إعطاء العقل المكانة، بل هو الفكر الوحيد الذي سعى إلى المواءمة بين النص والعقل بناء على أن الذي خلق العقل هو الذي أنزل النص، وهذا الجمع لم يتوفر في أي مذهب من المذاهب الأخرى.

فعالية الحرية:

الحرية بمفهومها العام لا يمكن تصورها في الخطابات العلمانية إلا من خلال الفكر الاعتزالي، بناء على أن هذا الفكر هو الذي عزز مفهوم الحرية

---

(١) يقرر المذهب الأشعري أن حسن الأشياء وقبحها يأتي عن طريق الشرع فحسب. انظر على سبيل المثال: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني ص٢٢٨، نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني ص٣٧٠، المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي ص٣٢٣ وغيرها.

(٢) قرر الإمام ابن تيمية المذهب السلفي في ذلك تقريراً موسعاً. انظر: مجموع فتاوى الإمام ابن تيمية ٨/ ٤٣٤، ٤٣٦.

(٣) على سبيل المثال فإن حسن حنفي تكلم عن التحسين والتقبيح في أكثر من مائة صفحة وكان الكلام يدور فيها بين المذهب المنتصر له وهو مذهب الاعتزال وبين مذهب الأشاعرة، ويشير إلى غياب العقل في الاتجاه السلفي وأنه لم يكن له موقع الصدارة، ويمثل لهذا الغياب بكتاب التوحيد للشيخ محمد بن عبد الوهاب وكأنه الناطق الوحيد باسم المذهب السلفي. انظر: من العقيدة على الثورة، حسن حنفي ٣/ ٣٥٥.

والإبداع والإرادة التي هي وراء نجاحات الإنسان، هذا الإعلاء من شأن الحرية كما هو في الفكر الاعتزالي رافقه الحط من الفكر السلفي بناء على أنه المسؤول عن تكريس الجبر والحد من حرية الإنسان وإرادته وإبداعه، وفي هذه المسألة بالذات تم تقديم المذهب الأشعري في موضوع الحرية والإرادة النازع للجبر على أنه المذهب السلفي[1]، وتم على هذا الأساس تغييب رأي السلف في حرية الإنسان وإرادته، والذي دافع دفاعاً قوياً في سبيل هزيمة التوجهات الجبرية والحادة من حرية الإنسان وإرادته[2].

على أن الفكر السلفي لم يقم بمصادرة الحرية بالشكل الذي حصل مع الفكر الاعتزالي إبان إمساكه بزمام الأمور، حيث عمل المعتزلة على النقيض مما يدعون إليه في موضوع الحرية وجبروا الناس على القول بآرائهم بقوة الحديد والنار، إلا أن هذه الممارسة العملية للفكر الاعتزالي كما حصل تبقى في جانب المسكوت عنه في الخطابات العلمانية.

جانب آخر من جوانب الجهل في هذا الموضوع يتمثل في أن الفكر الاعتزالي فكر تكفيري أكثر من كونه فكراً يدعو إلى وحدة الصف مع الآخر المخالف، فمضمون الأصل الثالث والرابع من أصول المعتزلة الخمسة وهما «الوعد الوعيد» و«المنزلة بين المنزلتين» تقضي بنزع الإيمان عن فاعل الكبيرة المسلم في الدنيا وبمساواته بالكافر الأصلي في المصير

(١) يقرر المذهب الأشعري في مضمونه الجبر في موضوع حرية الإنسان. انظر على سبيل المثال: أصول الدين، عبد القاهر البغدادي ص١٣٣، وممن استطرد في ذكر أقوال الأشاعرة في ذلك الشهرستاني انظر: الملل والنحل ١/ ٩٦، ٩٩، نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني ص٧٢، ٧٨.

(٢) في هذا السياق يذهب حسن حنفي على سبيل المثال أن اتجاه تكريس الجمود وقتل الإبداع تقف وراءه نزعة الجبر التي يدعمها الاتجاه السلفي بقوة ويمثل لذلك بموقف الشيخ محمد بن عبد الوهاب من عقيدة القضاء والقدر في كتابه التوحيد، بينما يرى أن الدعوة الإصلاحية التي قادها جمال الدين الأفغاني تطلق عقال الحرية وتدفع للإبداع والحركة. انظر: من العقدية إلى الثورة، حسن حنفي ٣/ ٨٥، ٨٦. والمغالطة الأخرى في هذا السياق أن الخطاب العلماني بشكل عام يعطي للاتجاه الصوفي وخصوصاً الغالي منه مزيد اهتمام، مع أن بعض الاتجاهات الصوفية تعد جبرية بامتياز وهذا يعد من المسكوت عنه في الخطاب العلماني!

في الآخرة[١]، فالفكر الاعتزالي فكر إقصائي من هذه الناحية، مع أن هذا الجانب المظلم من الفكر الاعتزالي لا يوازي الفكر السلفي الذي احتاط في موضوع التكفير بقواعد وضوابط صارمة تحمي وحدة الصف المسلم وتتسامح مع الآخر المخالف بالضوابط المحددة شرعاً.

إن الجهل بتراث الفكر السلفي سواء كان في موضوع العقل أو في موضوع الحرية والإرادة مقارنةً بالفكر الاعتزالي نشأ عنه تغييب للحقيقة التي نطق بها المذهب السلفي، مع أنه من المتقرر علمياً أنه ليس كل التراث يقع في دائرة القبول، ومشكلة الخطابات العلمانية أنها لم تفرق بين التراث السني والتراث البدعي سواء على مستوى المعرفة أو على مستوى الفهم، فتعاملت مع التراث بإطار زمني تاريخي موحّد بعيداً عن الفرز العلمي والمنهجي، إلى جانب المنهجية التجزيئية التي تتعامل معها هذه الخطابات في إطار قراءتها للتراث التي تتنافى مع طبيعة الفكر المُصاغ في القرون الفاضلة سواء كان ذلك في مباحث الاستدلال كعلوم السنة مثلاً، أو مباحث القضايا والمتعلق بعضها ببعض كالقضايا المبحوثة في التراث السلفي التي يتوجب أخذها بطريقة تكاملية، وهذا الجانب من التغييب ولد الحاجة عند الخطابات العلمانية إلى تجديد وإعادة قراءة للتراث بمناهج مستعارة بغية الخروج بفكر متبلور يواكب مستجدات العصر الحديث كما يُراد له، وهو الذي سيكون الحديث عنه في الفقرة التالية.

المطلب الثالث

التجديد وتحول دلالة المفهوم

مصطلح «التجديد» مصطلح شرعي جاء ذكره في المدونة النبوية في أكثر من مصدر منها ما جاء ذكره عند أبي داود بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**»[٢]،

---

(١) انظر: في تقرير هذه النتيجة مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري ١/ ٣٣٤، شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني ص٧٠١ وما بعدها وأيضاً ص٦٦٦ من نفس الكتاب وفيها النص على خلود فاعل الكبيرة في النار.

(٢) أخرجه أبو داود في الملاحم باب ما يذكر في قرن المائة ح(٣٧٤٠) وصححه المناوي في فيض القدير ٢/ ٢٨٢، والسخاوي في المقاصد الحسنة ص١٤٩، والألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ٢/ ١٥٠.

على أن التجديد الذي جاء ذكره في النص يأتي من داخل مفاهيم الإسلام وتعاليمه وليس من خارجه بحيث يمثل هذا التجديد الرد إلى الأصل الأول وهو نضارة الأمة وحال سلفها الصالح في صفاء المنهج والعقيدة سواء في التلقي والاستدلال أو في الجانب العملي والمتمثل في البعد عن المحدثات في الدين مما لم يأت به النص الشرعي، ولذلك جاء مفهوم «التجديد» في العصور الإسلامية السابقة ليحكي معنى الإحياء والتطهير والعودة إلى عصر الرسالة الأول بصفائه ونقائه.

والتجديد بالمفهوم السابق جاء نتيجة تقادم في التصور للمفاهيم الإسلامية وتغليب للابتداع على حساب الاتباع، فجاء خطاب التجديد كضرورة ملحة تدفعها دوافع داخلية بحتة وبآلية من داخل المنظومة الإسلامية نفسها لتحقيق مفاهيم التجديد متضمناً تجديد «دين الأمة»، وليس تجديد «الدين» نفسه بما اشتمل عليه من عقائد وأحكام وثوابت مما لا يتغير ولا يتبدل كما جاءت بذلك النصوص الشرعية.

هذه الدوافع الداخلية لم تكن لتستمر في إعطائها لمفهوم التجديد ديناميته التفاعلية، ففي لحظة الصدام الحضاري مع الغرب؛ والذي اكتشفت فيه الحضارة الإسلامية أنها تعيش في ذيل القافلة، ولّد ذلك في أجيال من المسلمين والمتخذين من التراث أصلاً ومنطلقاً والمنبهرين بالحضارة الغربية ضرورة التواكب مع الموجة الحضارية الغربية كجزء من الانبهار بالغرب الذي ولد أزمة نفسية، وهذا الانبهار يشبه إلى حد ما البعد النفسي الذي أحدثته العلوم اليونانية إبّان دخولها إلى البلاد الإسلامية. وقد وصف الإمام الغزالي هذا البعد النفسي بقوله: «فإني رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات واستحقروا شعائر الدين.. وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم.. فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حُكي من عقائدهم طبعُهم، تجمّلوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم، وانخراطاً في سلكهم، وترفعاً عن مسايرة الجماهير والدهماء»[1]. وما ذكره الغزالي يشبه إلى

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي ص٣٧، ٣٨.

حد ما ما يحصل في إعادة قراءة التراث في العصر الحاضر من الإعجاب بالمنتج الفكري الغربي الذي سيكون هو الأساس في العملية التجديدية، إلا أن الانطلاق سيكون من التراث الذي لا بد أن يخضع لعمليات تجديد تؤهله للدخول في مرحلة الحداثة، وبذلك ابتدأت خطابات التجديد في الدخول في المنعرج التجديدي الحرج.

هذا الانطلاق من التراث بغية تجديده لحاقاً بالنموذج الغربي الذي أصبح هو النموذج الأمثل للمحاكاة، زامنه انطلاق من النموذج الغربي معتبراً المركزية الأوروبية معياراً ومنطلقاً وصولاً إلى ما صادمه من التراث بغية تجديده. ومن هذه المنطلقات بدأ يتم تداول مصطلح التجديد بكثافة في الخطابات العربية المعاصرة وبمفاهيم مختلفة وبدوافع أيديولوجية أحياناً، إلا أن الملاحظ أن المفاهيم المختلفة للمصطلح حسب هذا التداول قد تم شحنها بمفاهيم تدور في مجملها حول التحديث إلى جانب تدني المفهومات الأولى التي تدور في مجملها حول الإحياء والتطهير والعودة إلى عصر الرسالة[١].

هذه المفاهيم الجديدة تم بموجبها تفريغ المصطلح من محتواه الشرعي ليتم تعبئته بمضامين مستعارة من الحداثة الغربية بآلياتها ومناهجها بعيدة عن المنظومة الإسلامية ذاتها، وهذا التفريغ بدأ يستبعد تدريجياً مصطلح «التجديد» ليحل محله مصطلح «القراءة» أو «إعادة القراءة»[٢] التي تعني قراءة التراث أو حتى الدين بطريقة مغايرة للقراءات التراثية له، وذلك باستخدام تقنيات غربية للوقوف على حقيقة التراث مع تكفّل هذه القراءات الجديدة بمواءمة التراث مع المعاصرة كما تدعي.

---

(١) انظر على سبيل المثال: الطريقة التي يتم بها تداول هذا المصطلح في بعض النماذج منها على سبيل المثال: المجددون، أمين الخولي، ص٥٨، الإصلاح والتجديد في الدين، هشام جعيط، مجلة الاجتهاد، العدد ١١، ١٢ ص٢٢، أين الخطأ عبد الله العلايلي ص١٦، تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي ص٣٨، الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد ص٢٣٢ التراث والتجديد، حسن حنفي ص٢١. وغيرهم كثير.

(٢) تصدَّر مصطلح «القراءة» أو «إعادة القراءة» كثيراً من العناوين التي لقيت رواجاً على المستوى الثقافي. انظر على سبيل المثال: ص١٥٨ من البحث.

إعادة قراءة التراث بين المعرفة والمنهج:

يعد التراث هو ما أنجزه الإنسان في الحقول المعرفية المتعددة، إلا أنه عندما يأتي الحديث عن تجديد التراث أو إعادة قراءته يتحول في غالبه إلى مفهوم يحيل بالدلالة إلى الفكر الديني وما يتصل بهذا الفكر من تاريخ بصفة أن هذا الفكر هو المحرك الفعلي للفكر العربي والإسلامي، على أن مصطلح التراث ـ بما يعنيه من أبعاد دلالية ـ لم يكن متداولاً في القرون الإسلامية الأولى، ولم يتم تداوله بهذه الحمولة المفاهيمية إلا في أوائل القرن العشرين، ولحداثة المصطلح ولكونه يحمل بعداً زمانياً بتعلقه بالإنسان؛ تم الخلط الزمني بينه وبين الدين باعتبار أن الدين يعد من هذه الزاوية تراثاً لارتباط حدوثه بالزمان، فتم التعاطي معه من قبل بعض الخطابات العلمانية على هذا الأساس، وإن كان الدين لا يخضع لمقولات الزمان من حيث تعلقه بالجانب الإلهي، بل إن فصل الدين عن التراث يحرر الدين من تبعات الفعل الإنساني، إلا أن الخطابات التجديدية العلمانية نظرت إلى التراث من الزاوية الزمنية فسوت بين الروحي والزمني ـ حسب الاصطلاح المشهور ـ وتم إعادة قراءة التراث على هذه التسوية باعتبار أن الدين جزء من التراث الإنساني لا يمكن أن ينفصل عن أي عملية لتجديد التراث. من المنطلق السابق كان تبني خطابات التجديد أو إعادة قراءة التراث على اختلاف المدارس العاملة فيه بداية من أوائل القرن العشرين عاملاً مهماً ساعد في تشكّل ظاهرة التأويل الحديثة وخصوصاً في النصوص الدينية، حيث اضطرت هذه القراءات التجديدية إلى الاستعارة من الفكر الغربي ما يخدم الأغراض التحديثية العاملة في مجال التراث، ففي النصف الثاني من القرن العشرين تقريباً ابتدأت المشاريع المطالبة بإعادة قراءات التراث في التمدد في الخطاب العربي المعاصر، فعلى سبيل المثال كتب طيب تيزيني موسوعته «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة» في اثني عشر جزءاً[١] ومن ضمنها كتاب «من التراث إلى الثورة حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي»[٢]، وأعدّ أدونيس[٣] أطروحته للدكتوراه بعنوان «الثابت والمتحول

(١) صدر الكتاب مطبوعاً عام ١٩٧١م.

(٢) صدر الكتاب مطبوعاً عام ١٩٧٦م.

(٣) أدونيس هو علي أحمد سعيد الملقب نفسه أدونيس، ولد عام ١٩٣٠م لأسرة فقيرة في =

بحث في الإبداع والاتباع عند العرب»[١]، وكتَب حسين مروّة[٢] «النزعات المادية في الإسلام»[٣]، ثم أصدر محمد عابد الجابري رباعيته في «نقد العقل العربي»[٤] التي تعد من أهم القراءات الجديدة للتراث، ومن ذلك أيضاً موسوعة حسن حنفي الخماسية «من العقيدة إلى الثورة»[٥] بناء على أن العقيدة هي التراث والثورة هي التجديد، وأراد من خلال ذلك إعادة بناء علم أصول الدين.

هذه الأعمال الثقافية وغيرها والمتعددة في منطلقاتها سواء اتخذت مصطلح التجديد شعاراً لها أو غيره من المصطلحات الآخذة في التبلور؛ لعبت دوراً مهما في تسريع عملية التجديد والمراجعة، وهذه المشاريع وإن اختلفت في الآلية التي عملت على ضوئها لتجديد التراث أو إعادة قراءته وفق رؤيتها فإنها اتفقت على القطيعة الإبستمولوجية ـ كما يسميها الجابري ـ[٦] التي تعني في مضمونها نبذ القراءة التراثية للتراث، والتدشين لقراءة حداثية للتراث وفق معطيات حديثة.

= قرية من محافظة اللاذقية، والتحق بالخدمة العسكرية عام ١٩٥٤م، ثم غادر إلى لبنان عام ١٩٥٦م ودرس في جامعة القديس يوسف ونال دكتوراه الدولة في الأدب عام ١٩٧٣م وأثارت أطروحته «الثابت والمتحول» سجالاً طويلاً، واشترك مع الشاعر يوسف الخال في إصدار مجلة «شعر» في مطلع عام ١٩٧٥م ثم أصدر أدونيس مجلة «مواقف» بين عامي ١٩٦٩ و١٩٩٤م وتكررت دعوته كأستاذ زائر إلى جامعات ومراكز للبحث في فرنسا وسويسرا والولايات المتحدة وألمانيا وتلقى عدداً من الجوائز اللبنانية والعالمية وألقاب التكريم. وترجمت أعماله إلى ثلاث عشرة لغة.

(١) صدر الكتاب مطبوعاً عام ١٩٧٣م

(٢) حسين بن علي مروّة، كاتب ومفكر لبناني ولد عام ١٩١٠م في جنوب لبنان من عائلة شيعية، تخرج من معاهد النجف عام ١٩٣٨م ومكث في العراق، ثم عاد إلى لبنان عام ١٩٤٩م وعمل في مجال التعليم في مدارس وجامعات العراق ولبنان وفي عدد من الجامعات العربية طيلة أربعين عاماً، وقد أسهم في تحرير العديد من الصحف والمجلات، وهو قيادي شيوعي بارز يعد من أشهر الماركسيين العرب، وقد اغتيل في منزله عام ١٩٨٧م.

(٣) صدر الكتاب مطبوعاً عام ١٩٧٨م.

(٤) صدر الجزء الأول من هذه الرباعية عام ١٩٨٤م.

(٥) صدر كتاب «من العقيدة إلى الثورة» عام ١٩٨٨م وأما كتاب «التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم» الذي يعد مقدمة للمشروع فقد صدر عام ١٩٨٠ م.

(٦) القطيعة الإبستمولوجية هي التخلي عن الفهم التراثي للتراث، والتحرر من الرواسب التراثية في عملية فهم التراث، بحيث تكون القطيعة ليست مع التراث ذاته؛ بل مع نوع =

وقد تنوعت هذه المعطيات الحديثة في منطلقاتها في قراءتها للتراث وإن اتفقت إلى حد ما في المصب، فعلى سبيل المثال نجد أدونيس قدم أطروحته في إعادة قراءة التراث بناء على نظرته للإبداع والاتباع عند العرب بناء على أن الاتجاهات السلفية أو السائدة كرست الاتباع، بينما كرست الاتجاهات التقدمية ـ كما يسميها ـ الإبداع[١]، وهناك من القراءات المادية التي حاولت إعادة قراءة التراث وفقاً للاتجاهات المادية بناء على أن المنهج العلمي في قراءة التراث إنما يتحدد في المنهج المادي وهو وحده القادر على الكشف العلمي للتراث وبيان علاقة متغيراته بعضها ببعض كما هي قراءات حسين مروة[٢] وطيب تيزيني[٣]، أما الجابري وفهمي جدعان[٤] فينتصران للعقلانية سواء المتمثلة في ابن رشد[٥] أو المعتزلة[٦]، بينما يقرأ أركون التراث كقراءة الأوروبيين لتراثهم المسيحي. لذلك

= من العلاقة مع التراث، بحيث نكوّن قطيعة مع مناهج في دراسة التراث بينما نتواصل مع مناهج أخرى في قراءة التراث تؤدي إلى نتائج أفضل. انظر: نحن التراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، محمد عابد الجابري ص٢١.

(١) يرى أدونيس أن الحركات الثورية والحركات الفكرية التي شذت عن المنظومة السلفية؛ هي أصول الإبداع والتحول. انظر: الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، أدونيس ١/٢٢٣، ٢٤٤.

(٢) وهذه هي الآلية التي يعمل بها حسين مروة، انظر: النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، حسين مروة، ١/٦، دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، حسين مروة ص٣٤٦.

(٣) يعمل طيب تيزيني على هذا الاتجاه المادي في قراءته للتراث، انظر: من التراث إلى الثورة حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، طيب تيزيني ص٥٨٦ وما بعدها.

(٤) فهمي جدعان ولد عام ١٩٤٠م في قرية «عين غزال» في مدينة حيفا العربية حصل على دكتوراه الفلسفة من السوربون ١٩٦٨م، وشغل العديد من المهام الإدارية والأكاديمية وكان أستاذاً زائراً في العديد من الجامعات والمراكز البحثية العربية والأجنبية وألف الكثير من الدراسات والبحوث، وحصل على عدة جوائز عالمية وقد أصدر جدعان عام ١٩٧٩م كتاب «أسس التقدم عند مفكري الإسلام» ويعد أهم كتاب أصدره.

(٥) ينتصر الجابري في عموم أبحاثه للعقلانية المتمثلة في ابن رشد. انظر على سبيل المثال: تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري ص٣٢٢، ٣٢٣.

(٦) ينتصر فهمي جدعان للعقلانية والمتمثلة في المعتزلة. انظر: نظرية التراث، فهمي جدعان ص٢٦.

يحاول أركون البحث عن العلمانية ويفتش عنها في التراث[١]، أما حسن حنفي فيرى أن تجديد التراث هو إعادة اختيار بين البدائل وإعادة كل الاحتمالات في المسائل المطروحة، ويتم الاختيار وفقاً لحاجات العصر وأكثرها تلبية لمطالبه حتى لو كان هذا الاختيار قد تم رفضه في القديم، مع أنه ـ حسب حنفي ـ لا يوجد مقياس يميز بين الاختيار الصحيح والاختيار الخطأ إلا المقياس العملي الملبّي لحاجات العصر[٢].

إن خطابات التجديد المعاصرة لم تقتصر على الجانب التاريخي من التراث؛ بل شمل التجديد القضايا الدينية بناء على نظريتها في تداخل التراث مع الدين، حيث أحدثت هذه الخطابات التجديدية تغييراً في مدلولات كثير من القضايا الدينية سواء على مستوى العقائد أو على مستوى الأحكام مستعينة على ذلك بالمناهج الحديثة في التحليل والدرس والتأويل[٣]، إلا أن المهم في هذا السياق ونحن في صدد بيان أسباب ظهور نظرية التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر؛ أن خطابات التجديد المعاصرة وإن كانت ساهمت في تشكيل نظرية التأويل الحديثة، إلا أنه في المقابل؛ فإن نظرية التأويل نفسها أيضاً ساعدت على تطوير آليات تجديد التراث في الجهة المقابلة كما هي عليه في الخطابات العلمانية، فالعلاقة بين نظرية التأويل الحديثة وخطابات التجديد المعاصرة علاقة جدلية من هذه الزاوية.

---

(١) يدعو أركون كما يقول إلى: «أن يتعرض التراث العربي والإسلامي للدراسة النقدية التاريخية ذاتها التي تعرض لها التراث المسيحي في أوروبا منذ القرن السابع عشر» انظر: مقابلة أجريت مع أركون في مجلة كتابات معاصرة عدد ٢٩، ص١١٧، ١١٨ نقلاً من كتاب: التراث في العقل الحداثي، منير حافظ ص٤٢. ويزعم أركون أيضاً أن العلمنة متضمنة أو موجودة في القرآن وفي تجربة المدنية وأن الدولة الأموية والعباسية دول علمانية وليست دولاً دينية وأن الفقهاء حاولوا طمس هذه الحقيقة. انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص١٨٢، وانظر أيضاً: مقدمة هاشم صالح للكتاب نفسه ص١١.

(٢) انظر: نظرية حسن حنفي في الاختيار بين البدائل كما سماها في: التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي ص٢١، ٢٢، ويؤكد حسن حنفي هذه النظرية من مركزه الذي وضعه لنفسه حيث يصرح بأنه: «فقيه من فقهاء المسلمين يجدد لهم دينهم ويرعى مصالحهم» كما ذكر ذلك في مقدمة كتابه: من العقيدة إلى الثورة ١/ ٤٠، ٤١.

(٣) سيأتي في المبحث الثاني أهم المشاريع المتمسكة بالمنهج التأويلي، وهي لا تخرج عن همّ تجديد التراث وتأويله.

الموقف المعتدل من تجديد التراث:

عند الحديث عن التجديد لا يعني رفض التجديد والإبداع وليس المقام مقام قبول أو رفض، بل إن التجديد مطلوب شرعاً، والتراث لا يتعالى على التجديد والتصحيح والتنقيح أيضاً، إلا أنه يتطلب إرادة صادقة وفهماً تكاملياً شمولياً للدين وللتراث، وهذه العملية متاحة وممارسة عملياً أيضاً من داخل التراث نفسه ومن قبل علماء لهم وزنهم العلمي كالإمام ابن تيمية وغيره؛ لأن التراث يستطيع استيعاب الواقع إذا أحسن التعامل معه وإذا فتح باب الاجتهاد بالشروط المعتبرة علمياً، ولكن الخطابات التجديدية المعاصرة تعاني من أزمة وعي بالتراث كما سبق بيانه وخصوصاً في جانب السنة وجانب فهم مذهب السلف وتبني النظرة التجزيئية على حساب النظرة التكاملية كما سبق، ولذلك فالمأزق العلمي هنا أن التجديد للشيء فرع عن العلم به، وهذا ما لم يتحقق هنا بالدرجة الكافية، ولذلك فعند التحقيق في خطابات التجديد العلمانية نجد أنها تنطلق لا من استجابة علمية بل من ضغط خارجي بعيد عن العلمية، تكشف السبب الكامن خلف هذا التسارع المحموم نحو التجديد، فهي خطابات ذرائعية من هذه الناحية وليست على علاقة متصالحة مع التراث.

ومع أن خطابات التجديد العلماني ساهمت في الإساءة إلى مصطلح التجديد بما تثيره من حساسية سلبية تجاه هذا المصطلح الشرعي؛ إلا أن هذا لا يبرر التوجس السلبي من الأصوات السلفية التي تقوم بنشاط تجديدي وفقاً للضوابط الشرعية والمعطيات العلمية.

المبحث الثاني

أهم مشاريع المنهج التأويلي الحديث في قراءة النصوص الشرعية

تمهيد

بعد أن تمت إعادة بناء النقد على الطريقة الغربية وتطوير آليات النقد؛ توسع مجال نقد النصوص مع ما رافق ذلك من جهل بالتراث وبأساسيات الدين، وما نتج عن ذلك من صعود حركات ثقافية تروم إلى إعادة قراءة التراث وتجديده، حيث غلبت على المرحلة المتأخرة من الفكر العربي المعاصر موجة النقد وإعادة ترتيب أوراق التصورات والمفاهيم التي ورثها الفكر المعاصر عن المراحل المتقدمة من الفكر العربي والإسلامي، ويبدو الجانب النقدي أكثر هذه المناهج حضوراً كما سبق بيانه، وذلك كانعكاس للحركة النقدية العالمية التي يشهدها الفكر الغربي في مرحلة ما بعد الحداثة، حيث شمل النقد شتى جوانب الحياة وعلى الأخص الجانب الإنثربولوجي منها، وإن كان النقد بمجمله منهجية مهمة وملحة في المجال العلمي بشكله العام، وأيضاً هي منهجية أصيلة في العلوم الإسلامية سواء ما تعلق منها بالنصوص الشرعية أو حتى على مخرجات

هذه النصوص نفسها، وقد مارس العلماء الأوائل هذه المنهجية النقدية سواء على الجانب الحديثي ونصوص السنة كما مارسها المحدِّثون، أو حتى على مخرجات هذه النصوص أو الجوانب العقلية المتعلقة بها من النواحي العقدية كما مارسها علماء العقيدة كشيخ الإسلام ابن تيمية وغيره، إلا أن الذي حصل في المنهجية النقدية المعاصرة والمركَّزة على النصوص الشرعية شيء مختلف تماماً عن المنهجية النقدية التي مارسها علماء الشريعة، من حيث الآليات والمناهج ودرجة الاشتغال، إلى جانب التمايز بين المنهجية السابقة واللاحقة من ناحية الفهم الكلي للشريعة ومقاصدها ونصوصها عند المشتغلين بالنصوص، وهذا ما بيّنه وسيبينه البحث بعمومه.

ولصدى النقد الغربي تكاثرت الأبحاث النقدية العربية الموجهة إلى التراث العربي والإسلامي بعمومه وللنصوص المؤسِّسة لهذا التراث على وجه أخص بغية إعادة قراءتها وتأويلها لتواكب مستجدات ومخرجات العلوم الإنسانية الغربية مهما تباعدت هذه القراءة الجديدة عن أصول هذه النصوص الإلهية، وهذه الأبحاث المتكاثرة تشكلت فيما يُسمى بالمشاريع الثقافية التي تنوعت حسب المنزع الفكري لصاحب المشروع، وإن كان يجمعها همّ نقد النصوص الشرعية وتأويلها وتقديم قراءة جديدة للنص الشرعي بناء على المنهجيات الغربية المستقاة من الفلسفة الغربية، فمن هذه الأبحاث المتنوعة من كتب ودراسات وأوراق عمل من مفكرين تبنوا منهجية معينة في النقد والتأويل وقراءة النصوص تشكلت مشروعاتهم الثقافية التي لا زالت تؤدي دورها في المجال الثقافي العربي، ولأهمية هذه المشاريع وآثارها العلمية عُقدت من أجلها الطاولات المستديرة وكتبت فيها الأبحاث والدراسات، وفي هذا المبحث توصيف مجمل لأهم المشاريع الثقافية المتمسكة والمؤصِّلة للمنهج التأويلي في دراسة النصوص، مع أن التمثيل بهذه المشاريع لا يعني بالطبع التقليل من المحاولات الأخرى في تأويل النص الشرعي، إلا أن التمثيل بهذه النماذج الأربعة جاء بسبب تكاثر نتاجها وشهرتها في مجال تأويل النصوص إلى جانب تمثّل كل واحد منها لصيغة من التأويل قد تختلف في الجملة عن الآخر وإن كانت قد تتداخل في بعض المنهجيات الغربية، وهذه المشروعات هي مشروع محمد أركون، ومشروع حسن حنفي، ومشروع نصر حامد أبو زيد، ومشروع محمد شحرور، والأوراق القادمة تلقي الضوء أكثر على كل واحد من هذه المشاريع الأربعة.

المطلب الأول

مشروع محمد أركون
النص وتجاذبات المناهج

يعد المشروع الأركوني من أهم المشاريع الثقافية التي تدعو إلى تأويل النص الشرعي والنص القرآني على وجه الخصوص، مع العلم أن المشروع الأركوني بعمومه عبارة عن أبحاث مجموعة في كتب وإن كان قد ألّف أركون كتباً مستقلة إلا أن ذلك قليل مقارنة بالأبحاث المنظومة في كتب تحمل عنواناً موحّداً، وهذا النتاج العلمي الأركوني ينتظم في منظومة متناسقة في المنهج والهدف تسعى إلى تحقيق دراسة موحّدة تجاه النص الشرعي.

أما اهتمام أركون بالتراث فيعود إلى أواخر الستينيات حيث كان يعد أطروحته للدكتوراه حول ابن مسكويه[(١)] والتوحيدي[(٢)] بعنوان: «نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي»[(٣)]، لكن من أهم كتب أركون التي تمثل صياغة متكاملة للمشروع الأركوني كتاب: «نقد العقل الإسلامي» وكتاب: «الفكر الإسلامي قراءة علمية» وكتاب: «قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم» وكتاب: «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني» وكتاب: «معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية»، وغيرها من الأبحاث[(٤)].

---

(١) أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه فيلسوف ومؤرخ وشاعر فارسي بارز ولد في مدينة الري وسكن أصفهان، اشتغل بالفلسفة والمنطق والكيمياء مدة ثم اتجه للتاريخ وكان موظفاً رسمياً ومقرباً من الدولة البويهية وعمل في بغداد وأصفهان ومدينة الري. اشتهر ابن مسكويه بدراسة الأخلاق من زاوية فلسفية وذلك في كتابه «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» وتوفي عام ٤٢١هـ. انظر: الأعلام ١/٢١١.

(٢) علي بن محمد بن العباس البغدادي أبو حيان التوحيدي ولد في شيراز وأقام ببغداد وصحب ابن العميد والصاحب بن عباد، وقد اتهم بالإلحاد والزندقة وطلبه بعض الوزراء لقتله فهرب، وتوفي في حدود ٤٠٠هـ، وقيل: مات بشيراز سنة ٣٦٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٧/١١٩، الأعلام ٤/٣٢٦.

(٣) وقد حصل أركون على دكتوراه الدولة هذه في الآداب من السوربون عام ١٩٦٩م، وصدرت ترجمتها إلى العربية في عام ١٩٩٧م عن دار الساقي.

(٤) يكتب أركون أبحاثه باللغة الفرنسية ويعتذر عن كتابتها بالعربية أو ترجمتها بنفسه بانشغاله في متابعة التيارات العلمية المختلفة في العلوم الإنسانية والاجتماعية والاطلاع على =

وأول عمل لأركون الذي عمد فيه إلى استخدام المنهجيات الغربية وإعمالها في دراسة النصوص الشرعية هو بحث كتبه عام (١٩٧٠م) بعنوان «كيف نقرأ القرآن»، وجاء هذا البحث كمقدمة لترجمة كازيميرسكي[١] للقرآن، وهناك أبحاث صدرت له في نفس الاتجاه ما بين عام (١٩٧٠ ـ ١٩٨٢م) جمعت في كتاب «قراءات في القرآن»[٢] وصدرت الطبعة الأولى منه في باريس عام (١٩٨٢م) وبعض أبحاث هذا الكتاب ترجمت إلى العربية وضمّنت كتاب «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»[٣].

إلا أن أهم كتب أركون التي نزل بها إلى الساحة النقدية بقوة هو كتاب: «نقد العقل الإسلامي» وكتاب: «الفكر الإسلامي قراءة علمية»[٤]. والكتاب الأول عبارة عن أبحاث كتبت فيما بين (١٩٧٦ ـ ١٩٨٤م) وقد كانت متأثرة

= ما يصدر من كتب باللغات الغربية، وربما يكمن وراء إصرار أركون على كتابة مؤلفاته باللغة الفرنسية كونه يطمح إلى أن يكون معروفاً لـدى الدوائر العلمية الغربية وهو الذي حصل فعلاً، وتترجم أعماله إلى لغات عدة كاللغة الإنجليزية والألمانية والإيطالية، ويقوم بترجمتها إلى العربية الكاتب السوري المقيم في فرنسا هاشم صالح، وهناك من ترجم لأركون غير هاشم صالح إلا أنهم قلة كعادل العوا، وقد ترجم له كتاب: الفكر العربي سنة ١٩٨٢م، والعربي الوافي وقد ترجم له بحث: كيف نقرأ القرآن ونشرت الترجمة سنة ١٩٨٣م، وعبد المجيد الشرفي وقد ترجم له بحث: آفاق الدراسات القرآنية ونشر عام ١٩٨٣م، وصياح الجهيم وترجم له كتاب: نافذة على الإسلام عام ١٩٩٦م وهؤلاء لا يماثلون استيعاب هاشم صالح للمشروع الأركوني والدفاع عنه.

(١) بيير كازيميرسكي ولد عام ١٨٠٨م وتلقى العلم في فرسوفيا، ودرس في برلين، ورحل إلى الشرق فيما بين ١٨٣٩ ـ ١٨٤٠م ثم استقر في فرنسا، من آثاره: ترجم القرآن بالفرنسية ترجمة تعوزها بعض الأمانة العلمية وطبعت في باريس ١٨٤٠م وتلاها طبعات أخرى وتوفي عام ١٨٨٧م. انظر: المستشرقون، نجيب العقيقي ٢/٤٩٨، ٤٩٩.

(٢) لم يترجم الكتاب كاملاً حسب اطلاعي إلى حين كتابة هذا التعليق، وقد اشتكى أركون نفسه أن هذا الكتاب وما يماثله من دراسات أركونية قد تم تجاهلها من قبل الأغلبية من المستشرقين. انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص٤٢، ٤٣.

(٣) هذه الأبحاث هي: «المكانة المعرفية والوظيفية المعيارية للوحي مثال: القرآن»، «موقف المشركين من ظاهرة الوحي»، «قراءة سورة الفاتحة»، «قراءة سورة الكهف».

(٤) كما أشار أركون إلى ذلك بنفسه حسب ما نقله علي حرب عنه، انظر: نقد النص، علي حرب ص٧٠.

بالنقاشات النقدية التي كانت تُتداول في ذلك الوقت كما صرح بذلك أركون نفسه[١]، وقد صدر الكتاب بالفرنسية عام (١٩٨٤م) وترجم إلى العربية على يد المترجم هاشم صالح[٢] عام (١٩٨٦م) بعنوان: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»[٣].

وأما أهمية أركون في الدراسات التأويلية فحسب تعبير هاشم صالح أنه: «يعتبر دون مبالغة أو تحيز أول مثقف يمارس تطبيق المناهج النقدية الحديثة على الظاهرة الإسلامية بكل تمكن واقتدار»[٤]،إلى جانب أنه يعد واحداً من الأصوات المسموعة في الغرب فيما يخص البحوث والدراسات المتعلقة بالإسلام[٥]، إلى

---

(١) انظر: قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، محمد أركون ص٣٤.

(٢) هاشم صالح مفكر ومترجم سوري مقيم في باريس معجب بأركون ومستوعب مشروعه تماماً ويعد أشهر مقدمي أركون لقراء العربية.

(٣) يشير الناقد علي حرب أن تغيير العنوان في الترجمة العربية يكمن خلفه دافع التُقية حيث إن الوقت كان مبكراً عن أن يستوعب المسلمون مثل هذا العنوان، إلا أن أركون عاد في مؤلفات متأخرة ليعنون لكتبه ما خشي منه سابقاً، فقد صدر له كتاب «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي» عن دار الساقي سنة ١٩٩١م. انظر: نقد النص، علي حرب ص٦١.

(٤) خاتمة هاشم صالح لأحد أبحاث كتاب: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون. ص١٥٤.

(٥) فعلى سبيل المثال نظم المجمع اليهودي في سنة ١٩٧٧م ما بين ٢٧ ـ ٢٩ نوفمبر بباريس الملتقى الثامن عشر للمثقفين اليهود الناطقين بالفرنسية حول موضوع الأمة الإسلامية أي بعد أسبوع بالضبط على زيارة الرئيس المصري أنور السادات للقدس، وكان من بين الأساتذة المشاركين في الملتقى محمد أركون وقد قام المجمع اليهودي بطبع مجموعة محاضرات الملتقى السابق في كتاب «الأمة الإسلامية» وجاء في كلمة الافتتاح تنويه ومدح في حق أركون على لسان جان هالبيران المشرف على اللقاء بما نصه: «لا يمكنني بعد ما شهده مطار اللدّ قبل أسبوع بالضبط ثم مدينة القدس أن أمتنع عن التفكير في تلك العبارة الصادرة عن حكيم من التلمود بقوله من هو الحكيم؟ ذاك الذي يرى ما سيولّد المستقبل، ولعلنا كلنا في هذه الحالة من الوعي حين عزمنا ورأينا أنه بالإمكان بل من الضروري الاتصال بمحمد أركون حينما دعي معنا إلى بذل مجهود كبير لاكتشاف ما يمكن أن يوحد أكثر مما يمكن أن يبعّد في بحث للانفتاح على الآخر كيفما كان ضمن منظور تضامني غير قسري» وكان من الأفكار التي طرحها أركون في محاضرته ومداخلاته تعظيم شأن اليهود، وأن تاريخ الأديان تاريخ أسطوري بما فيه الإسلام، وأنه لا وجود لتفسير ثابت للقرآن، وأن الإسلام فكرة كباقي الأفكار وغيرها. انظر: مجلة الهدى المغربية العدد ١٥ ديسمبر ١٩٨٦م ص٤٣، ٤٤.

جانب أن أركون يطوف العالم مبشراً بمشروعه في القراءات الجديدة للإسلام وللنصوص الدينية سواء في الجامعات الأوربية والأمريكية والعربية والهندية واليابانية أو غيرها، ويلقي محاضراته باللغة الفرنسية والإنجليزية والعربية والبربرية.

ومما يدفع إلى أهمية أركون أيضاً هو الدعاية الإعلامية التي تخصه بها بعض الصحف والدوريات العربية علاوة على الصحف الأجنبية وتقديمه كمفكر إسلامي أو كمجدد للفكر الإسلامي التي تروج للمشروع الأركوني سواء كانت مغاربية سابقة أو مشارقية لاحقة ومن هذه الدوريات:

مجلة الثقافة الجديدة الصادرة في المغرب.

مجلة الزمان المغربي الصادرة في المغرب.

مجلة لاماليف الصادرة في المغرب باللغة الفرنسية.

مجلة الوحدة الصادرة في تونس عن المجلس القومي للثقافة العربية.

مجلة المشروع الصادرة عن لجنة الثقافة والدراسات التابعة للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية.

مجلة الباحث الصادرة من باريس.

مجلة الفكر العربي المعاصر الصادرة في بيروت عن مركز الإنماء القومي، وأركون أحد أعضاء الهيئة الاستشارية فيها.

مجلة الكتاب العربي الصادرة في دمشق عن دار الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب.

مجلة مواقف الصادرة في بيروت.

مجلة الفكر العربي الصادرة في بيروت عن معهد الإنماء العربي.

صعوبة فهم أركون والخلفيات التي ينطلق منها:

يواجه القارئ المختص للمشروع الأركوني في إعادة قراءته للإسلام وللنصوص الدينية بعسر شديد في الفهم والاستيعاب بسبب الإكثار من الآلة الحديثة التي يطرحها أركون، ويُرجع أركون هذه الصعوبة التي توقعها إلى كون مشروعه «شديد الجدة والتعقيد»[١]، ويرجع ذلك أيضاً إلى حداثة المناهج

---

(١) هذا ما صرح به أركون نفسه. انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص١٢.

المستخدمة وتوظيفها، إلى جانب استخدام كم هائل من المصطلحات الحديثة، حتى بات على القارئ صعوبة التفريق أحياناً بين خطاب أركون المستقل وبين الخطابات الأخرى التي ينقلها، وذلك لكثرة المصطلحات والأعلام الذين يتقمصهم أركون أحياناً، ونتيجة لذلك فقد حصل تضخّم في اللغة الأركونية وإثقالها بحمولة من المفاهيم والمصطلحات هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذه الصعوبة تكمن أيضاً في أن النص العربي ليس نصاً أصلياً أو مكتوباً بيد المؤلف نفسه وإنما هو نص مترجم من نص يتميز بالصعوبة أيضاً، ولذلك جاءت كتب أركون تتمنع حتى على كثير من المختصين في نقد الفكر المعاصر، وهذه الإشكالية في عسر فهم الأفكار الأركونية كانت محل اتفاق من نقاد الفكر، ولعل أبرز من يصرح بهذه الصعوبة هاشم صالح مترجم أعمال أركون إلى العربية الذي أقرّ بصعوبة أعمال أركون مع امتلاك هاشم صالح زمام اللغة الفرنسية باقتدار زيادة على استيعابه للمشروع الأركوني[١].

هذا بالنسبة إلى اللغة الأركونية، أما عند النظر إلى بنية المشروع الذي يطرحه أركون في قراءة الإسلام والنصوص الدينية؛ فإن القارئ في الحقيقة لا يخرج بمشروع متبلور واضح المعالم، وإنما هي أبحاث ودراسات متفرقة بعضها سبق نشرها في دوريات أو دراسات مؤتمرات تم نظمها في كتب، زيادة على أن هذه الأبحاث المتنوعة تُغرق في الدعوات المتكررة لتطبيق المناهج والأدوات الغربية الحديثة في دراسة التراث والنصوص الدينية أكثر من تقديم مشروع مُنجز مكتمل المعالم، ولإكثار أركون من هذه الدعوات المنادية بتطبيق المناهج الغربية على النصوص الدينية والتخلص من المناهج التقليدية؛ بدا أركون وكأنه مبشر أكثر من كونه مفكراً، وهذا ما لاحظه الكثير من نقاد أركون[٢]، وهذه الإشكالية أيضاً وجدها مترجم أركون هاشم صالح بكون المشروع الأركوني يثير أسئلة أكثر

---

(١) ذكر ذلك هاشم صالح في مقال مدافعاً فيه عن أركون، انظر: صحيفة الشرق الأوسط عدد ٨٢٦٩ بتاريخ ١٩/٧/٢٠٠١م.

(٢) كعلي حرب، انظر: الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، علي حرب ص١٣٧، السيد ولد أباه، انظر: أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر إشكالية نقد العقل نموذجاً، مجلة المستقبل العربي، العدد الخامس والأربعون بعد المائة ص٥٠، وغيرهم كثير.

من كونه يقدم إجابات حيث يقول: «الكثير من دراسات أركون تتخذ هيئة برنامج عمل ينتظر التنفيذ والإنجاز أكثر مما تتخذ هيئة البحوث الناجزة والنهائية، إنه يشق الطرق ويرسم الخطوط العريضة ويحفر تحت الإشكاليات العويصة ثم ينتظر مجيء الباحثين الشباب يوماً ما لكي ينفذوا مختلف جوانب المشروع كلٌّ بحسب مزاجه ونوعية اختصاصه، إنه يفتح ورشات عمل أكثر مما يبني قصوراً مكتملة لأن المهام الملحة عديدة والعمر قصير»[١].

أما الخلفيات والمنهجيات التي يستخدمها وينطلق منها أركون فهي تقوم على استثمار المناهج الغربية في دراسة الإسلام والنصوص الدينية، ولذلك فمناهج ما بعد الحداثة حاضرة في الخطاب الأركوني بقوة حتى إنه ليصعب الفصل بين حضورها وبين أسلوب أركون ذاته سواء في استخدام المنهجيات أو حتى في استخدام المصطلحات، فعلى سبيل المثال يكثر أركون من استخدام مصطلح «الممكن التفكير فيه» و«المستحيل التفكير فيه» وقلّ أن توجد دراسة لأركون لم ترد فيها مثل هذه المصطلحات حتى جعل أركون مشروعه يقوم على الحمولة المفاهيمية المكتنزة بدلالة هذا المصطلح، وينصّ أركون على هذه المهمة التي يعمل عليها مشروعه مجيباً عن سؤال: على ماذا تقوم دراسات محمد أركون الجديدة؟ فأجاب: «تستند دراساتي المعاصرة على ظواهر ما لم يفكر فيه بعد، وهذا غير موجود حتى الآن في الوطن العربي، ولا يوجد تعبير لغوي عربي للدلالة عليه»[٢]، ويعطي أركون مفهومه لهذين المصطلحين اللذين يكثر تداولهما في الخطاب الأركوني بأن: «الممكن التفكير فيه» هو: بالنسبة لأمة لغوية ما في فترة ما[٣] هو الشيء الذي يمكن إيضاحه والتفكير فيه بمساندة الجهاز العقلي المتوفر في تلك الفترة.

أما «المستحيل التفكير فيه» فهو: ما يستحيل إيضاحه في الفترة ذاتها والبيئة

---

(١) انظر: مقدمة هاشم صالح لكتاب الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٩، ١٠.

(٢) من حوار مع أركون في سلسلة كتب الثقافة المقارنة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد العدد الثاني، شباط ١٩٨٧م ص١٨٢.

(٣) يلاحظ هنا انطلاق أركون من ألسنيات دي سوسير في مفهومه لهذه المصطلح، وقد سبق بيانها في الفصل الأول.

الاجتماعية الثقافية ذاتها، وذلك إما لسبب محدودية النظام المعرفي وطراز العقلانية الخاص بالنظام الاجتماعي الموجود، وإما بسبب أن الذات المتكلمة (المؤلف) كانت تمثل على نفسها رقابة ذاتية من خلال الأيديولوجيات المسيطرة[١].

وموضوع اللامفكّر فيه في الخطاب الأركوني هو في الحقيقة صدى لفلسفة ميشيل فوكو كما أصّلها في كتابه «حفريات المعرفة»[٢]. وقد أشار كثير من الباحثين إلى متانة هذه العلاقة بين فوكو وأركون من هذه الناحية[٣].

زيادة على ما سبق فالنص الأركوني محمل بمصطلحات كثيرة من أهمها «الرأسمال الرمزي» الذي يكثر دورانه في مشروع أركون وهو من ابتكار عالم الاجتماع بياريورديو[٤]، ويقصد أركون بهذا المصطلح التراث العربي الإسلامي الذي أصبح ضعيفاً أو منهكاً ـ على حدّ تعبيره ـ[٥]، ومن المصطلحات التي يدور عليها مشروع أركون أيضاً «المخيال الديني» ويقصد به الفضاء العقلي المليء بالصور والمشحون بالأخيلة والأفكار الموروثة أباً عن جد[٦]، ويدخل في ذلك

---

(١) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٢٥٤، ٢٥٥، وانظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون ص٩، ١٠.

(٢) مصطلح «اللامفكر فيه» أو «المستحيل التفكير فيه» الذي اشتهر به ميشيل فوكو وورد في سياقه على هذا النحو بقوله: ترى هذه الفكرة أن كل خطاب ظاهر ينطلق سراً وخفية من شيء ما قد سبق قوله، وهذا الما سبق قوله؛ ليس مجرد جملة تم التلفظ بها، أو مجرد نص سبقت كتابته، بل هو شيء لم يُقل أبداً، إنه خطاب بلا نص. فالخطاب الظاهر ليس في نهاية المطاف سوى الحضور المانع لما لا يقوله. وهذا الما لا يُقال هو باطن، وفي داخله كل ما يقال. فهذه الفكرة تحكم على التحليل التاريخي للخطاب بأن يصبح اقتفاء وصدى وإعادة لأصل ينفلت من كل تحديد تاريخي، أما الفكرة الثانية فتحكم عليه بأن يغدو تأويلاً لما قيل من قبل. انظر: حفريات المعرفة، ميشيل فوكو ص٢٥.

(٣) انظر على سبيل المثال: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، الزواوي بغورة ص٧٩.

(٤) كما أشار إلى هذه الربط علي حرب. انظر: الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، علي حرب ص١٢٦، وهاشم صالح. انظر هوامشه على كتاب: تاريخية الفكر العربي الإسلامية، محمد أركون ص٢٢٩.

(٥) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامية، محمد أركون ص٢٢٩.

(٦) انظر هوامش مترجم أركون هاشم صالح على كتاب: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٤٤، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص٣٥.

قصص السيرة ونماذج الأولياء والصالحين، وغيرها من المفاهيم والمصطلحات التي ظهرت في مرحلة ما بعد الحداثة التي لم يبتكرها أركون بقدر ما يوظفها في نقده للنصوص الدينية وفي قراءاته الجديدة للإسلام.

وخلفية أركون المابعدحداثية طبعت المنهج الأركوني بشكل عام ليس على استيراد المناهج فحسب بل على مستوى المعلومات بشكل عام، ومع أن أركون مطلع على التراث العربي والإسلامي؛ إلا أنه كثيراً ما يعتمد في معلوماته عن هذا التراث على الكتب الغربية في تجلية وقائع التاريخ الإسلامي أو موضوع الحديث النبوي، وذلك بالاستناد إلى ما كتبه الغربيون عن العالم الإسلامي، وهذا ظاهر في كتب أركون[١]، سواء في تجلية بعض الأحداث التاريخية أو في نقل وتفسير بعض النصوص العربية[٢].

معالم المشروع الأركوني:

يتلخص مشروع أركون في عمومه بالبحث عن كيفية فهم الإسلام، أو بعبارة أدق بكيفية فهمه على ضوء المنهجيات الحديثة وعلاقة الوحي بالتاريخ هذا بالعموم، وأحياناً ما يبحث في كيفية إدخال العلمنة إلى الساحة الإسلامية ويناقش التخلف في العالم الإسلامي وخطر الحركات الأصولية الإسلامية على الحياة الديمقراطية ـ على حد تعبيره ـ إضافة إلى علاقة الإسلام بالغرب.

وقد أطلق أركون على مشروعه: «نقد العقل الإسلامي» واستعان بما سماه «الإسلاميات التطبيقية» في مقابل «الإسلاميات الكلاسيكية» واستوحى هذه التسمية من كتاب صغير لروجيه باستيد بعنوان: «الإنتربولوجيا التطبيقية» والإسلاميات التطبيقية كما يراها أركون تختلف إلى حد كبير عن منهجية

---

(١) المطلع على كثير من هوامش أبحاث أركون المتعددة يتضح له ذلك جلياً انظر على سبيل المثال: هوامش ص٨٤ من كتاب: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون.

(٢) انظر على سبيل المثال: نقله لبعض نصوص الأشعري وابن عساكر عن المراجع الغربية. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص٩٥، ٩٨ وغيرها كثير، وانظر أيضاً هوامشه في ما يتعلق ببعض مباحث الشافعي وأصول الفقه: تاريخية الفكر العربي الإسلامي محمد أركون ص٦٧ وما بعدها. وانظر أيضاً إحالة أركون إلى ما ذكره المستشرقون من أن كلمة «قرآن» ذات أصل سرياني أو عبري. انظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون ص٧٣.

الاستشراق أو الإسلاميات الكلاسيكية[(١)]، ويلخص أركون منهجية الإسلاميات التطبيقية التي يقترحها: بأنها فعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله، فهي تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الإنتربولوجيا الدينية[(٢)] بإخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، والتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته، وهذه العملية هي تجديد للفكر الديني بشكل عام، وهذا يعني أن عالم الإسلاميات التطبيقية ينبغي أن يكون مختصّاً في كثير من العلوم والمناهج الحديثة وليس فقط متطفلاً على أحد أنواعها، وأيضاً فمنهج الإسلاميات التطبيقية من وجهة نظر إبستمولوجية يؤكد بأنه ليس هناك خطاب أو منهج بريء[(٣)]، وهذا ما سيفتح المجال لخلق ظروف ملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات العتيقة والميثولوجيات[(٤)]

---

(١) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص٢٧٥، وانظر تعليق المترجم هاشم صالح في نفس الصفحة. ويقول المترجم في موضع آخر: إن مصطلح علم الإسلاميات بدأ يحل محل مصطلح الاستشراق في الدوائر العلمية، وسبب ذلك أن مصطلح الاستشراق أصبح مثقلاً بالدلالات الأيديولوجية والجدالية نظراً لارتباطه بالفترة الاستعمارية من جهة وللهجوم الشديد الذي تعرض له من قبل المسلمين والعرب من جهة أخرى، بالرغم من ذلك فإن أركون ينتقد علماء الإسلاميات من الغرب الذين لا يزالون يرفضون تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية الحديثة على الإسلام. انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص١٤٣.

(٢) الإنتربولوجيا الدينية: معنى لاهوتي؛ أي فعل الكلام البشري على أمور إلهية. انظر: موسوعة لالاند الفلسفية ١/ ٧٤.

(٣) استحالة وجود قراءة بريئة هي مقولة ألتوسير وقد مر ذلك في روافد نظرية التأويل. انظر: ص١١٠ من البحث، وهي التي يرددها الخطاب العلماني بغالب أطيافه.

(٤) مصطلح «الميث» أو «الميثيولوجيا» من المصطلحات التي استخدمها أركون، وهي أكثر المصطلحات التي سبب توظيفها انتقاداً حاداً لقيه أركون، وهي تعني «أسطورة» أو «وعي أسطوري» ويوضح هاشم صالح ذلك متحاشياً سوء الفهم فيقول: «ولذلك ينبغي على القارئ العربي ألا يفهم من استخدامنا الغزير لكلمة أسطورة أو وعي أسطوري أننا نقصد الأكاذيب والخرافات التي لا أساس لها من الصحة أو لا وجود لها، وإنما نقصد التركيز على البعد النفسي أو الخيالي الذي يميل إلى المبالغة والتضخيم في حياة الأفراد والجماعات، إنه موجود وفعال ومجيّش للجماهير وخصوصاً في المجتمعات البدائية».
انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، هامش ص٣٥، وانظر: هامش ص١٧١، ٢١٠. ولكن الملاحظ في التطبيق العملي وخصوصاً في نصوص الاعتقاد ـ كما =

البالية[١].

ويتحقق هدف أركون بهذه المنهجية بإزاحة ما سماه «الأرثوذكسية الإسلامية»[٢] التي أساسها أحادية الحقيقة المطلقة المنحصرة بالرسالة الدينية، ويتم تجاوز ذلك في الخطاب الأركوني من خلال ما يلي:

ـ المقاربة السيميائية[٣] اللغوية: أي باستخدام مقولات السيمياء واللسانيات من أجل نقد المواد المقروءة وكيف ينتج المعنى من خلال النص[٤].

ـ المقاربة التاريخية والسوسيولوجية: وتهدف إلى تقويض الرؤية الدينية للتاريخ كما مارسها علماء المسلمين، وترتكز على بعدين[٥]:

١ ـ تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسات العملية.

٢ ـ سوسيولوجية التلقي والاستقبال؛ أي: الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية للتراث.

ـ الموقف التيولوجي[٦]: أي إخضاع الثيولوجيا[٧] للقواعد والمناهج المطبقة على كل عملية معرفية، ومن أجل ذلك لا بد من دراسة الوحي انطلاقاً من معطيات جديدة[٨].

= سيأتي ـ أن استخدام أركون لمصطلح الأسطورة يوازي إلى حد ما معنى الخرافة، وانظر توضيحاً أكثر في ص٣٨٧ من البحث.

(١) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص٥٦، ٥٧، ٥٨.

(٢) الأرثوذكسية في خطاب أركون تعني كما وصفها هاشم صالح: التزمت والانغلاق الذي يرفض كل ابتكار أو تجديد يخرج عن إطار المسلمات البديهية. انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، هامش ص١٧٩.

(٣) السيميائية هي العلم الذي يبحث في الإشارات والرموز ودلالاتها الاجتماعية، وهو العلم الذي اشتهر به دي سوسير. انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص٣٧٨.

(٤) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٣٢.

(٥) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٣٥.

(٦) التيولوجيا والثيولوجيا مصطلحان مترادفان، فالكتاب الفرنكفونيون يكتبونها بالتاء، أما الأنجلكانيون فبالثاء لأنها تنطق هكذا في الإنجليزية.

(٧) الثيولوجيا هي: علم اللاهوت أو علم الكلام وهو علم صلات الله بالعالم ويستند إلى كلام الله المحفوظ في الكتب المقدسة. انظر: موسوعة لالاند الفلسفية ٣/ ١٤٥٠، ١٤٥١، وانظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص٩.

(٨) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٤٤.

ويسعي أركون من خلال ذلك إلى إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل السيميائي الألسني والتفكيكي أي تطبيق نفس المناهج التي طبقت على النصوص المسيحية[١].

فمشروع أركون يهدف كما سماه إلى نقد «العقل الإسلامي» وهذا التعبير بالإسلامي بدلاً من العقل العربي كما هو صنيع محمد عابد الجابري[٢]؛ لأنه أراد نقد الطريقة التي يشتغل بها هذا العقل بصفته ينطلق من معطيات الوحي ليس بوصفه ينطلق من معطيات الثقافة العربية كما هو مشروع الجابري. مع أن أركون في نقده للعقل الإسلامي لا يغفل الجانب الشيعي منه إلا أن تركيزه على العقل السني أكثر بصفته المسيطر حتى بنظر أركون، ولذلك فهو يشير بعض الإشارات إلى التراث الشيعي مع استبعاد التراث الإشراقي والصوفي لرؤيته له خارج دائرة العقل والفلسفة.

ومن المنطلق الذي انطلق منه أركون في دراسته للإسلام والنصوص الدينية؛ فإنه لم يرض عن المستشرقين الذين قاموا بالدور نفسه حيث يقف أركون من المستشرقين موقفاً حاداً ويتهم أغلب دراساتهم بالوصفية البعيدة عن العمق، إضافة إلى النقد الشخصي بكونهم لا يعرفون في مجتمعاتهم وهم معروفون عند المسلمين فقط، ومع هذا النقد الحاد للمنهجية الاستشراقية الوصفية إلا أنه يستثير المستشرقين للبحث الجاد في «الإسلاميات» على المنهجية التي يرشحها بغية الوصول إلى نتائج جديدة، فهو يرى أن مهمة البحث ليست مقصورة بالضرورة على المسلمين، بل كل من ملك أدوات البحث والتنقيب، إلا أن المسؤول بالدرجة الأولى هم المسلمون لأن الأمر يتعلق بتاريخهم، ويرى أن كثيراً من الدراسات الاستشراقية وخصوصاً ما قبل القرن التاسع عشر لم تزد على ما كان يردده الإسلام الكلاسيكي، ولم تدرس الجانب المسكوت عنه في الإسلام والتاريخ والإسلامي[٣]. ومع نقد أركون للمنهجية الاستشرقية فقد تبنى كثيراً من

(١) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص٥٦، ٧٥.

(٢) نقد العقل العربي هو المشروع الأساسي لمحمد عابد الجابري صدر في أربع أجزاء أولها في عام ١٩٨٤م وآخرها في عام ٢٠٠١م.

(٣) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامية، محمد أركون ص٢٠٣، ٢٠٤، ٢٤٥، ٢٦٩، الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص١٨٤، ٢٧١.

أطروحاتهم الأساسية وخصوصاً ما يتعلق بالقرآن سواء من ناحية التشكيك في جمعه أو التناصّ في نصه وغيره مما يثيره المستشرقون ضد النص القرآني[(١)]، ثم يعود أيضاً ليمتدح بعض الباحثين منهم ممن كان على نفس الطريقة الذي يرتضيها كالمستشرق فان إيس[(٢)] وكتابه: اللاهوت والمجتمع في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، والمستشرقة جاكلين[(٣)] وكتابها: رب القبائل/إسلام محمد[(٤)].

هذا باختصار عن المشروع الأركوني بخلفياته وصعوباته، الذي يرى فيه أركون أنه لا يزال في طور التكوين والتأسيس الذي ينتظر فيه أن يتكامل على يد عمل مؤسساتي تتكافل بإنتاجه زمرة من الباحثين، حيث العقبات قد ذللت والقنوات قد شقت، وما بقي إلا المغامرة في هذا المشروع الجديد[(٥)].

---

(١) انظر على سبيل المثال موافقة أركون للمستشرقين فيما يتعلق بالقرآن سواء من ناحية جمعه والتشكيك في ثبوته، أو من ناحية دعوى التناص في نصه في ص٣٦٧ من البحث كما سيأتي.

(٢) فان إيس مستشرق ورئيس المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت اهتم بعلم الكلام الإسلامي وخصوصاً علم الكلام الاعتزالي وحقق كثيراً منها ككتاب «أخبار عمرو بن عبيد لعلي بن عمر الدارقطني» وترجمه أيضاً إلى الألمانيه مع بعض التعليقات عليه.

(٣) جاكلين شابي مستشرقة أمريكية معاصرة لها عدة دراسات عن الإسلام منها دراسة عن العنف والمقدس والجنس في الإسلام.

(٤) انظر: إشادة أركون بهؤلاء وإنتاجهم في: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص٨.

(٥) مع الهالة الإعلامية التي يحظى بها أركون والدراسات التي كتبت عنه إلا أنه يشعر بتصنيف حاد تجاهه في الغرب وتمييز غير منصف بينه وبين زملائه الأجانب، هذا بالإضافة لإحساسه بإحباط شديد أمام قوة الخطاب الإسلامي الشائع ـ كما يسميه ـ وأنه كما يقول بدأ يفقد جمهوره العرب والأجانب، هذه الهموم الداخلية لأركون تتسلل كتاباته العلمية كنوع من الشكوى أمام القارئ لما يواجهه من إحباط ونفسية منكسرة.
انظر على سبيل المثال: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٢٨٠، من الاجتهاد على نقد العقل الإسلامي، محمد أركون ص٢٨، الإسلام وأوروبا رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، محمد أركون ص١٢٠، الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص١١٠، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، محمد أركون ص٢١ وغيرها.

المطلب الثاني

مشروع حسن حنفي
الاغتراب الديني

يعد مشروع حسن حنفي سواء المنجز منه أو ما ينوي إنجازه في المستقبل القريب من أوسع المشروعات الثقافية تناولاً لقضية تأويل النصوص الشرعية والقراءة الجديدة للإسلام، ويعد الجانب التطبيقي منه وخصوصاً ما يتعلق بالجانب الاعتقادي أكثر ظهوراً بخلاف غيره ممن ينزع إلى جانب النظرية كمشروع أركون على سبيل المثال. وينطلق حسن حنفي في مشروعه من هاجس التجديد في العلوم وإعادة تأويلها، ولذلك فهو يسمي مشروعه بـ «التراث والتجديد»، ويعني بالتراث: «كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة»[(١)]. وهذا المفهوم الواسع من حسن حنفي للتراث جعله يضم إلى مشروعه زيادة على التراث الديني التراث الفلسفي البحت والموروث من الحضارات الأخرى سواء كانت هذه الحضارة موغلة في القدم كالحضارة اليونانية أو الحضارة الغربية، وأما مصطلح «التجديد» في مشروع حسن حنفي فهو يعني به: «إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر»[(٢)]. وينظر مشروع حنفي في التراث والتجديد إلى التراث بوصفه محركاً للجماهير وأنه لا يزال حياً في نفوس الناس، ولذلك تمتد معالجته للتراث ليس التراث العربي والإسلامي فحسب؛ بل يمتد إلى التراث المنقول والمتفاعل مع التراث العربي وهو ما يمثل الفلسفة اليونانية بصفتها حية نابضة في الفكر الإسلامي.

فالتراث والتجديد بالمفهوم السابق هو المنطلق الأساسي في مشروع حسن حنفي، ولكن كون حنفي يدعي الاهتمام بالتراث والتمسك به هو في الحقيقة غطاء إيديولوجي، وإلا فإن حقيقة مشروعه تغريبي بالدرجة الأولى، فالعبرة بالممارسة المنهجية وليس بما يدعيه أو يقوله، ولذلك لا يعني تكرار مصطلح «التراث» أو حتى العلوم الموروثة سواء كانت علوماً دينية بحتة أو فلسفية بحتة

---

(١) التراث والتجديد، حسن حنفي ص١٣.

(٢) التراث والتجديد، حسن حنفي ص١٣.

في كلام حسن حنفي أن التراث هو المنطلق الأساسي للرؤية العامة لهذا الموروث؛ بل إن المكوّن الغربي في الحقيقة هو المحرك الأساسي والمنطلق الفعلي في قراءته للتراث، ولذلك فقبل ميلاد مشروع حسن حنفي، وقبل أن يتملك الجرأة الكافية في التصريح بتأويلاته للنصوص؛ آمن بمجموعة من الفلسفات الغربية إيماناً تاماً وترجم بعض كتبها إيماناً منه بأن الترجمة نوع من التأليف غير المباشر عندما لا يستطيع الإنسان أن يعبر عن ما يريده بالفعل.

فقد ترجم حسن حنفي في وقت مبكر أربعة كتب أهمهما «رسالة في اللاهوت والسياسة» لاسبينوزا عام (١٩٧٣م)، وكتاب «تربية الجنس البشري» للسنج[١] عام (١٩٧٧م). ويهدف من ترجمة الكتاب الأول إلى طرح وتبني النقد التاريخي للنصوص الدينية، ومن الكتاب الثاني إلى تأسيس مشروع لأنسنة الدين، حيث يقول عن الترجمة الهادفة في نظره: «إن اختيار نصوص بعينها للترجمة في حد ذاته تأليف غير مباشر، ويكون المترجم في هذه الحالة مؤلفاً بطريق غير مباشر، قد يكون الدافع لاتباع هذا المنهج ـ التأليف من خلال الترجمة ـ هو حساسية الموضوع بالنسبة لبعض الطوائف التي ترى فيه تعدياً صارخاً على حقوقها، أو جرأة على عقلية مجتمع ما لم يبلغ بعد من التطور والتنوير ما يستطيع به تقبل الموضوع الجديد بسهولة ويسر، أو تعبيراً للمترجم عن نفسه من خلال الآخرين حتى تتحول القضية من الذات إلى الموضوع»[٢]. وفي ترجمته لكتاب «رسالة في اللاهوت والسياسة» لاسبينوزا والذي خصصه سبينوزا في النقد التاريخي للنصوص المقدسة، يصرح حسن حنفي بأن هدفه من الترجمة: «تطوير محاولة سبينوزا.. وتأكيد صدق تحليلاته وذلك بإعطاء تحليلات جديدة ودفع أفكاره إلى أقصى حدودها واستخلاص أبعد نتائجها.. وأيضاً إسقاط المادة التي عمل عليها سبينوزا، وإحلال مادة أخرى محلها مع الإبقاء على نفس المنهج، أعني إسقاط التراث اليهودي وإحلال تراث ديني آخر، وليكن التراث الإسلامي،

---

(١) قتهولد فرايم لسنج فيلسوف ألماني ولد عام ١٧٢٩م درس اللاهوت والطب والفلسفة وكتب مسرحيات كوميدية واشتهر بها، وأصدر مؤلفات عن اللاهوت المسيحي وكتب في نقد الكتاب المقدس وخصوصاً أسفار العهد الجديد ككتاب تربية الجنس البشري وفيه تأثر باسبينوزا وتوفي عام ١٧٨١م. انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/٣٥٩.

(٢) رسالة في اللاهوت والسياسية، سبينوزا. من مقدمة المترجم ص٥.

حتى تتضح جدة سبينوزا وأصالته فيما يتعلق بتفسير الكتب المقدسة»[١]. والترجمة التي أنجزها حنفي تعد التوطئة الفعلية لمنهجه في التأويل وقراءة النصوص، حيث المكوّن الغربي مؤثر فيه في وقت مبكر قبل أن يكتب مشروعه في «التراث والتجديد».

ويصف حسن حنفي مشروع «التراث والتجديد» الذي أنجز جزءاً كبيراً منه ولا يزال أجزاء منه لم يتم كتابتها إلى الآن بأنه مشروع مثلث «الجبهات»[٢] ويضم ثلاثة أقسام:

القسم الأول: موقفنا من التراث القديم وقد صدر بيانه النظري بعنوان: «التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم» عام (١٩٨٠م). ويتكون هذا القسم من ثمانية أجزاء:

الجزء الأول: علم الإنسان (من العقيدة إلى الثورة) ويصف حسن حنفي عمله في هذا الجزء بأنه: «محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين التقليدي.. والذي يمكنه أن يمدنا بأيديولوجية عصرية.. وهو العلم الذي يعرض للوحي في أساسه النظري، والذي يمس لب الدين وجوهر العقيدة، والذي يعرض أيضاً لحقيقة الإيمان»[٣] وقد صدر هذا الجزء عام (١٩٨٨م) بخمسة أجزاء، واستغرق في إعداده ثلاثة عشر عاماً[٤].

الجزء الثاني: فلسفة الحضارة (من النقل إلى الإبداع) وهذا الجزء كما يقول حسن حنفي هو: «محاولة لإعادة بناء الفلسفة التقليدية، وتوضيح طبيعة العمليات الحضارية التي حدثت في الفلسفة الإسلامية القديمة نتيجة تقابل الحضارة الإسلامية الناشئة مع الحضارة اليونانية الوافدة، مع تناول ما حدث في عصرنا الحاضر منذ القرن الماضي من موقف مشابه من التقاء الحضارة الإسلامية

---

(١) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسية، سبينوزا من مقدمة المترجم ص٦، ٧.

(٢) يستعير حسن حنفي هذا المصطلح من اللغة العسكرية لإحساسه أن ما يقوم به هو في الحقيقة عمل حربي ليس على المستوى العسكري ولكن على المستوى الفكري، لأنه يؤكد أن الهزيمة كانت فكرية قبل أن تكون عسكرية. انظر على سبيل المثال: مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي ص٩.

(٣) انظر: التراث والتجديد، حسن حنفي ص١٧٧.

(٤) كما يذكر ذلك حسن حنفي. انظر: من النص إلى الواقع، حسن حنفي ١/١٧.

الناهضة مع الحضارة الأوروبية الغازية»[١]. وقد صدر هذا الجزء عام (١٩٩٩م) في تسعة أجزاء، واستغرق في إعداده ستة عشر عاماً[٢].

الجزء الثالث: المنهج الأصولي (من النص إلى الواقع) ويصف حسن حنفي هذا العمل بأنه: «محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه التقليدي.. من أنه هو المنهج الذي استطاع تحويل الوحي إلى منهج استنباطي استقرائي»[٣]. وهذا الجزء صدر مترجماً باللغة العربية عام (٢٠٠٤م) بجزأين، وإن كان في الأصل هو جزء من أطروحة حسن حنفي الأولى بالفرنسية التي أنجزها عام (١٩٦٥م).

الجزء الرابع: المنهج الصوفي (من الفناء إلى البقاء) وهذا الجزء كما يقول حسن حنفي هو: «محاولة لإعادة بناء علوم التصوف باعتباره الممثل للمنهج الوجداني، وظهور الإنسان أخيراً فيه كبعد مستقل، واكتشاف الشعور كنقطة بداية لتأسيس العلم»[٤]. ولم يكتب حسن حنفي فيه شيئاً إلى الآن.

الجزء الخامس: العلوم النقلية (من النقل إلى العقل) ويصف حسن حنفي هذا الجزء بأنه: «إعادة بناء العلوم النقلية الخمسة علوم: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه من أجل إسقاط المادة القديمة التي أصبحت بغير دلالة مثل الآيات التي نسخت أو تاريخ المصاحف وجمعها، وإبراز الموضوعات ذات الدلالة مثل أسباب النزول والناسخ والمنسوخ.. أما علم التفسير فيتم تجاوز التفسير الطولي وتجاوز التفسيرات اللغوية والفقهية وبداية التفسير الموضوعي.. أما علوم الحديث فإنه يتم فيها تحليل الشعور شعور الراوي من خلال مناهج الرواية ثم تجاوزها إلى النقد العقلي والحسي للمتن، وفي علوم السيرة يتم الانتقال من الشخص إلى الكلام حتى يتم القضاء على التشخيص.. أما علم الفقه فإنه يتم إعادة بنائه بحيث تعطى الأولوية للمعاملات على العبادات ولنظم الدولة على قانون الأحوال الشخصية»[٥] وهذا الجزء والمحتوي على هذه العلوم الواسعة الذي يريد حسن حنفي أن يعيد بناءها لم يكتب فيه شيئاً إلى الآن.

---

(١) التراث والتجديد، حسن حنفي ص١٧٧.
(٢) كما يذكر ذلك حسن حنفي. انظر: من النص إلى الواقع، حسن حنفي ١/١٧.
(٣) انظر: التراث والتجديد، حسن حنفي ص١٧٨.
(٤) التراث والتجديد، حسن حنفي ص١٧٨.
(٥) انظر: التراث والتجديد، حسن حنفي ص١٧٩.

الجزء السادس: العلوم الرياضية والطبيعية (الوحي والعقل والطبيعة) ويصف حنفي العمل فيه بأنه: «إعادة بناء العلوم الرياضية من جبر وحساب وهندسة وفلك وموسيقى بحيث يتم اكتشاف موجهات الوحي للشعور التي أدت إلى الاكتشافات النظرية في هذه العلوم.. وتكون مهمة هذا الجزء تجاوز الصوري والمادي والعودة إلى الشعوري»[١] وهذا الجزء لم يصدر منه شيء إلى الآن.

الجزء السابع: العلوم الإنسانية (الإنسان والتاريخ) وهذا القسم كما يقول حسن حنفي بأنه: «إعادة بناء علوم النفس والاجتماع والسياسة والتاريخ والجغرافيا واللغة والأدب بحيث يتم التعرف من خلالها على وظيفة التوحيد في الشعور وتوجيهه إياه نحو الإنساني الفردي والاجتماعي.. ومهمة هذا الجزء هو معرفة كيفية توجيه الوحي للشعور نحو الإنساني، وكيفية تحويل الوحي ذاته إلى علم إنساني»[٢]. وهذا الجزء لم يصدر منه شيء إلى الآن.

الجزء الثامن: الإنسان والتاريخ. ويصف حسن حنفي هذا الجزء بأنه: «محاولة لوصف بناء الحضارة الإسلامية وتطورها مع تأسيس وحدة العلوم في التراث القديم، ونقل الحضارة الإسلامية إلى طور جديد.. وغاية ذلك هو الكشف عن الإنسان في التراث القديم وتثبيته في وجدان العصر ووضعه في التاريخ»[٣]. وهذا الجزء أيضاً لم يصدر منه شيء إلى الآن.

القسم الثاني: موقفنا من التراث الغربي.

ويهدف حسن حنفي في هذا القسم من مشروعه على حد قوله إلى: «تحديد موقفنا من التراث الغربي لأنه جزء من حركة التاريخ وتطور الحضارة.. كما أنه تحليل لواقعنا المعاصر الذي أصبح التراث الغربي جزءاً من تكوينه الثقافي»[٤]. وقد صدر بيانه النظري بعنوان: «مقدمة في علم الاستغراب»[٥] عام ١٩٩١م، وهذا القسم يتكون من خمسة أجزاء:

---

(١) انظر: التراث والتجديد، حسن حنفي ص١٧٩.
(٢) انظر: التراث والتجديد، حسن حنفي ص١٧٩، ١٨٠.
(٣) انظر: التراث والتجديد، حسن حنفي ص١٨٠.
(٤) انظر: التراث والتجديد، حسن حنفي ص١٨٠.
(٥) مع تضخيم حسن حنفي لهذا العلم الذي سماه علم الاستغراب إلا أنه في عمومه عرض =

الجزء الأول: عصر آباء الكنيسة (مصادر الوعي الأوروبي).

الجزء الثاني: العصر المدرسي (مصادر الوعي الأوروبي).

الجزء الثالث: الإصلاح الديني وعصر النهضة (بداية الوعي الأوروبي).

الجزء الرابع: العصر الحديث (بداية الوعي الأوروبي).

الجزء الخامس: العصر الحاضر (نهاية الوعي الأوروبي).

وهذه الأجزاء الخمسة لم يصدر منها شيء إلى الآن.

القسم الثالث: نظرية التفسير، ويهدف هذا القسم من المشروع كما يقول حسن حنفي: «إلى إعادة بناء الحضارتين معاً في القسمين السابقين، والبداية من جديد ابتداء من أصولها الأولى في الوحي أي في الكتب المقدسة.. فالغاية النهائية هو الوحي ذاته وإمكانية تحويله إلى علم إنساني شامل، وهذا لا يتم إلا عن طريق نظرية في التفسير تكون منطلقاً للوحي»[1]. وهذا القسم مؤجل تنفيذه حتى يتم الفراغ من القسمين السابقين وهو يتكون من ثلاثة أجزاء وهي:

الجزء الأول: العهد الجديد[2].

الجزء الثاني: العهد القديم.

الجزء الثالث: المنهاج.

وهناك كتب أخرى ألفها حسن حنفي تدور كلها في فلك مشروع التراث والتجديد، وغالبها تضم أبحاثاً متفرقة سواء في الفكر العربي أو في الفكر الغربي، ومن أمثلة ذلك كتاب «قضايا معاصرة» في جزأين؛ الأول في الفكر العربي المعاصر، والآخر في الفكر الغربي المعاصر، وقد صدر عام (١٩٧٦، ١٩٧٧م) وكتاب «دراسات إسلامية» وقد صدر عام (١٩٨١م) وكتاب «الدين

= للفلسفة الغربية لا يختلف في ذلك عن بقية الكتب التي تعرض لتاريخ الفلسفة الغربية، وليس في الكتاب علم بالمعنى العلمي للكلمة.

(١) انظر: التراث والتجديد، حسن حنفي ص١٨٣.

(٢) اعتبر حسن حنفي محاولته في أطروحته الثانية في القسم الثاني منها عام ١٩٦٦م ـ وهي باللغة الفرنسية ـ هي محاولة في نفس الاتجاه وقد ترجمها إلى العربية عام ٢٠٠٦م بعنوان: «ظاهريات التأويل» في جزأين، وهي تتعلق بمحاولات التأويل في الكتاب المقدس.

والثورة في مصر» وقد صدر عام (١٩٨٩م) في ثمانية أجزاء، وكتاب «اليمين واليسار في الفكر الديني» وقد صدر عام ١٩٩٦م، وكتاب «هموم الفكر والوطن» في جزأين وقد صدر عام (١٩٩٧م) وغير ذلك من الإنتاج العلمي الذي لا يخلو من التكرار في كثير من أجزائه.

ومشروع حسن حنفي بهذا الشكل يعد في الحقيقة مشروعاً حالماً، ولا يمكن لشخص واحد أن يقوم على هذا المشروع العلمي المترامي الأطراف، ولكن مع التبشير الذي دائماً ما يبشّر به حسن حنفي قراءه في غالب مؤلفاته عن المشروع المتكامل، وبعد صدور العدد الضخم من أجزاء المشروع؛ إلا أن هاجس قصر العمر يدعوه إلى الاستعجال بإخراج بعض أجزائه أحياناً[١]، واليأس أحياناً من الوصول بالمشروع الذي بشّر به إلى نهايته[٢].

وربما يكون إلزام حسن حنفي نفسه فوق طاقتها وتوسيع مشروعه أكثر مما يستطيعه راجعاً إلى تضخّم الأنا في لاشعور حسن حنفي، فهو يعد نفسه مجدداً، وأن عليه مهمة خاصة في بث الوعي وبعث الثورة، فيقول عن حلقات التجديد: «من الأفغاني إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى سيد قطب ثم إليّ»[٣] ويقول أيضاً: «انتسابي للحركة الإصلاحية ومحاولتي لتطويرها على المستوى النظري تجد في الأستاذ حلقة الاتصال من الأفغاني إلى محمد عبده إلى مصطفى عبد الرازق إلى عثمان أمين ثم إليّ دون فخر أو ادعاء»[٤]. ويعد نفسه بأنه «فقيه من فقهاء المسلمين يجدد لهم دينهم ويرعى مصالحهم»[٥].

ويصور حسن حنفي مهمته التجديدية بأنها تقتضي بعث أفكار ثورية على مستوى العقيدة، وقد كان حسن حنفي متهيباً من طرح أفكاره الجريئة بشكل معلن وخصوصاً التأويلات العقدية وتحويل الإلٰهي إلى إنساني في فترة الستينات والسبعينات، بل حتى في أطروحاته الأكاديمية كان متستراً بحاجز اللغة الأجنبية،

---

(١) كما أشار إلى ذلك حسن حنفي نفسه في كتابه: مقدمة في علم الاستغراب. انظر: ص١٨، ١٥ من نفس الكتاب.
(٢) انظر شيئاً من هذا اليأس في مقدمة كتابه: من النص إلى الواقع، حسن حنفي ١/٧، ١٧.
(٣) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ١/٤٦.
(٤) دراسات إسلامية، حسن حنفي ١٦٩.
(٥) كما ذكر ذلك في مقدمة كتابه: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ١/٤٠، ٤١.

ويذكر حسن حنفي عن عقيدته الغائبة عن الجماهير في ذلك الوقت بقوله: «قرأ عزمي إسلام[١] رسالة الدكتوراه وتساءل إذا كنت مسيحياً أو مسلماً»[٢]. ويقول أيضاً في سياق تخفية توجهاته الجريئة: «أجعل الفلاسفة يتحدثون عما أريد نيابة عني، فإذا ما غضبت السلطات وراقبت واتهمت يكون هذا ليس كلامي بل كلام الآخرين، وناقل الكفر ليس بكافر»[٣] وفي الثمانينات الميلادية وخصوصاً في كتابه «من العقيدة إلى الثورة» كان أكثر جرأة بشكل منقطع النظير[٤] حيث يقول عن نفسه في التسعينات: «كان سجادة الصلاة تحت جبهتي قبل (١٩٦٠م) ثم علقتها على الحائط كعمل فني بعد ذلك، ثم أعطيتها بعد (١٩٦٦م) لفقير لينام عليها»[٥].

إن المهمة التجديدية التي يرى حسن حنفي أنها منوطة به تقتضي الثورة على كل قديم ـ على حدّ وصفه ـ حتى لو كان هذا القديم مما هو واجب من الدين بالضرورة.

معالم مشروع حسن حنفي:

يدور مشروع حسن حنفي الضخم على فكرة محورية يحاول فيها أن تكون هي نهاية الأفكار الأساسية لمشروعه وتتمثل بأنسنة الدين وإعطاء مفاهيم إنسانية له سواء على مستوى الغيبيات والوحي والنبوة أو غيرها، مع إلغاء الغيب بوصفه صادراً عن الوحي، وإحلال عالم الشهادة بديلاً عنه، وتأويل كل ما هو إلهي أو غيبي إلى إنساني، وإرجاعه إلى الشعور الداخلي للإنسان، هذه هي الفكرة

---

(١) عزمي إسلام مفكر مصري ولد في القاهرة عام ١٩٣١م وحصل على دكتوراه الفلسفة من كلية الآداب في القاهرة عام ١٩٦٦م، وعمل أستاذاً بجامعة الكويت وجامعة عين شمس وحصل جائزة الدولة التشجيعية في العلوم الاجتماعية من المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية عام ١٩٧٨، كتب عدة مؤلفات في العربية والأجنبية.

(٢) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي ٢/٦٢٨، وانظر أيضاً ٢/ ٦٣٠، ٦٣١. من نفس الكتاب.

(٣) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي ٢/٦٢٨، وانظر أيضاً ٢/ ٦٣٠، ٦٣١. من نفس الكتاب.

(٤) سيأتي بيان شيء من تأويلاته في مبحث تطبيقات نظرية التأويل.

(٥) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي ٢/ ٦٢٤.

المحورية التي يدور عليها مشروع حسن حنفي، ويسلك في طريقها منهجيات شتى، فهو يدعو أحياناً إلى تغيير الألفاظ الدالة على الغيبيات مثل الله والرسول والوحي والدين والجنة والنار والثواب والعقاب، فيقول على سبيل المثال في اشتراطه للغة الجديدة التي يرى أنها مقوم من مقومات التجديد: «أن يكون لها ما يقابلها في الحس والمشاهدة والتجربة حتى يمكن ضبط معانيها والرجوع إلى واقع واحد يكون محكاً للمعاني ومرجعاً إذا تضاربت وتعارضت، فألفاظ الجن والملائكة والشياطين بل والخلق والبعث والقيامة كلها ألفاظ تجاوز الحس والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها لأنها لا تشير إلى الواقع»[١].

ويصف حسن حنفي أهم كتبه وهو كتاب «من العقيدة إلى الثورة» بأنه: «منهج ذاتي تأويلي تحديثي ينقل الماضي إلى الحاضر مع تغيير اللغة ومستوى التحليل وإعادة توجيه القصد لما ينقص الواقع الحالي من قدرة على التشريع وصياغة القانون، وفهم مضمون النص باعتباره تجربة حية في الشعور»[٢] وهذه اللغة الجديدة ـ حسب حسن حنفي ـ لا بد أن تكون من صميم الواقع لأن الواقع هو الأساس وهو المنطلق النهائي لفهم النصوص حيث يؤكد أن: «الواقع أساس العقل والنقل على السواء»[٣]. ويأخذ حسن حنفي الحماس للنزعة الإنسية الواقعية ليقول بجرأة: «إذا كانت بعض المقدمات الإيمانية تبدأ فقط (باسم الله الرحمٰن الرحيم) فإننا نبدأ (باسم الأمة).. وإذا كان القدماء قد بدأوا مقدماتهم التقليدية باسم الله فإننا نبدأها باسم الأرض المحتلة.. وكما يستعين القدماء بالله فإننا نستعين بقدرة الإنسان على الفهم والفعل، على النظر والعمل بالاعتماد على النصوص القديمة وتجارب العصر»[٤].

وإذا كان الواقع هو الأساس وهو الذي تؤول من أجله النصوص الشرعية؛ فإن حسن حنفي يحاول أن يصل إلى هذه النتيجة عبر قراءة التراث على الطريقة البراجماتية بحيث يتعامل مع التراث بطريقة انتقائية كحال السياق العام في الخطاب التأويلي الحديث بحيث يأخذ ما يراه مناسباً للفكرة المزمع التدليل

---

(١) التراث والتجديد، حسن حنفي ص١٢١.
(٢) من النص إلى الواقع، حسن حنفي ١/ ١١.
(٣) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ١/ ٣٧٢.
(٤) انظر: من العقيدة على الثورة، حسن حنفي ١/ ٣٠، ٤٢.

عليها، مع التغاضي عن الجوانب الأخرى من التراث التي قد تكون أكثر وجاهة، وهذه الانتقائية لا تتم في لاشعور الكاتب بل تحظى بتشريع منهجي، وهذا ما يؤكده حسن حنفي بقوله: «قضية التراث والتجديد هي قضية إعادة كل الاحتمالات في المسائل المطروحة، وإعادة الاختيار طبقاً لحاجات العصر.. وما رفضناه قديماً قد نقبله حديثاً، وما قبلناه قديماً قد نرفضه حديثاً، فكل الاحتمالات أمامنا متساوية.. ولا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم عليها؛ بل لا يوجد إلا مقياس عملي، فالاختيار المنتج الفعال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب»[١]. وهذا المنهج البراجماتي الذي لا يقوم على المنزع العلمي هو بالضبط ما يقوله وليم جيمس[٢] أحد أهم منظري البراجماتية.

إن محاولة حنفي في تحويل الإلٰهي إلى إنساني وسلوكه شتى الطرق للوصول إلى هذه النتيجة، واستعانته باسبينوزا في استخدام المنهج التاريخي في نقد النصوص؛ إنما هو في الحقيقة يتبع خطوات الفيلسوف الألماني فيورباخ[٣] في تحويل علم اللاهوت إلى انثربولوجيا، وما عمله حسن حنفي في كتابه «من العقيدة إلى الثورة» هو نفس ما عمله فيورباخ في كتابه «أصل الدين» و«ماهية المسيحية». ويشير حسن حنفي إلى هذا المنزع عند فيورباخ في مقالة له بعنوان «الاغتراب الديني عند فيورباخ» فيقول: «إن كبير الشبان الهيجليين هذا كان هو السباق إلى الكشف عن الاغتراب عن طريق تحليل النصوص القديمة وإثبات أن الثيولوجيا ما هي إلا انثربولوجيا مقلوبة، وأن ما يظنه اللاهوتي على أنه

---

(١) انظر: التراث والتجديد، حسن حنفي ص٢١، ٢٢. وانظر أيضاً: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ١/٤٢، ٤٣.

(٢) يقول وليم جيمس: «فالقضية تكون حقة إذا كان تصديقنا لها يؤتي نتائج مرضية أي ملبية لجميع حاجات الفرد الإنساني أبسيطة كانت أم مركبة» تاريخ الفلسفة، إميل برهييه ٧/١٥٦، وانظر أيضاً: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٤١٧، ٤١٨، ٤١٩.

(٣) لودفج فيورباخ فيلسوف ألماني ولد عام ١٨٠٤م ناقد للمسيحية تخصص في اللاهوت البرتستانتي في بداية حياته، وقد تأثر بمحاضرات هيجل التي كان يحضرها في جامعة برلين وبفضل محاضرات هيجل انصرف عن اللاهوت إلى الفلسفة ويعد كتابه «جوهر المسيحية» كتابه الرئيسي حيث ركز على النزعة الإنسية وتدور فلسفته في الإلهيات أن «إله» الدين هو تجسيد ما يتمناه الإنسان لنفسه ولم يستطع تحقيقه، وقد توفي فيورباخ عام ١٨٧٢م. انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/٢٠٩.

وصف الله هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان.. فالإنثروبولوجيا هي سر الثيولوجيا.. والصفات الإلٰهية إذن صفات إنسانية.. ولكن اللاهوتي يعطي لله ما يسلبه عن الإنسان.. والإنسان يثبت لله ما ينفيه عن الإنسان»[١].

وفي سياق هذا النص يخبر حسن حنفي بأنه في صدد إعداد طبعات عربية لمؤلفات فيورباخ الأساسية مثل: «مبادئ فلسفة المستقبل» وكتاب: «ضرورة إصلاح النفس» وكتاب: «دعاوى مؤقتة لإصلاح الفلسفة» وكتاب: «ماهية المسيحية» مع شرح لها كما فعل ابن رشد مع أرسطو، ثم يعتذر عن هذا العمل واكتفائه بعرض أفكار فيورباخ في كتابه «ماهية المسيحية» عرضاً تلخيصياً بحتاً لا يتسع لتدخل شخصي من قبله محتجاً لهذا المنهج في العرض بأنه كما يقول: «قد يصعب الحديث عن فيورباخ من فيورباخي»[٢]، ويؤكد أن هذا العرض والتلخيص يمكن أن يعد تحليلاً شخصياً نظراً إلى أنه كما يقول: «استحالة التفرقة بين فيورباخ الموضوع، وفيورباخ الباحث في عصر يحتاج فيه إلى فيورباخ»[٣]. ولذلك فإن قراءة كتاب «من العقيدة إلى الثورة» وما يعرضه حسن حنفي في تأويلاته في الجوانب الاعتقادية هو في الحقيقة نسخة معرّبة من فلسفة فيورباخ، وإن كان حسن حنفي يعترف بفضل فيورباخ في مؤلفاته المتقدمة[٤]، ولكن في كتابه «من العقيدة إلى الثورة» الذي مارس فيه التأويل العقائدي لا وجود لاسم فيورباخ، وإن كانت فلسفته حاضرة مع تبديل الموضوع المدروس من اللاهوت المسيحي إلى اللاهوت الإسلامي.

إن الملاحظ في مشروع حسن حنفي إذا تجاوزنا مشكلة التكرار سواء على مستوى الأبحاث التي يعيد نشرها أو على مستوى الكلام داخل المؤلف الواحد؛ فإن مشكلة التناقض المتكررة تشكل إزعاجاً للقارئ داخل المؤلَّف الواحد، وربما لا يفصل بين ذلك إلا صفحات قليلة، وليس المجال هنا مجال إحصاء أو عدّ لأن ظهور وحدة المتناقضات في مشروع حسن حنفي لا يحتاج إلى تمثيل بل هي أشبه بالظاهرة في المشروع الحنفي، فهو يجمع بين الشيء ونقيضه ويقرر نتيجة

---

(١) انظر: دراسات إسلامية، حسن حنفي ص٤٠٧، ٤١٧.
(٢) دراسات إسلامية، حسن حنفي ص٤٠٣.
(٣) دراسات إسلامية، حسن حنفي ص٤٠٣.
(٤) مثل كتاب «دراسات إسلامية»، حسن حنفي والصادر عام ١٩٨١م.

وينفيها وهكذا، وطرح الوحدة بين المتناقضات لا يمكن أن تتم في غفلة من الكاتب نفسه، بل إن الكاتب قد يكون على علم بهذا التمرير للمتناقضات وربما يكون هذا مما يميز مشروع حسن حنفي، وقد يرجع سبب ذلك إلى الازدواجية التي يعيشها حسن حنفي بين ما يؤمن به، وما يمكنه التصريح به، وقد سبق بيان شيء من ذلك، ومن هذه الازدواجية في فكر حنفي تتولّد استحالة الحياد أيضاً وهو ما اعترف به حيث يقول في حوار معه: «أنا في أتون الصراع ضد القهر والتسلط والتخلف لا أستطيع نفسياً أو ذهنياً أن أفكر على طريقتهم ـ أي: الغربيين ـ في حياد»[١]. وهذه الازدواجية وعدم الحيادية في سياقات حنفي لدراسة النصوص الشرعية هي الطابع العام لكتاباته التأويلية.

إن ما سبق هو عرض مختصر لمشروع حسن حنفي وللمنهجية غير المعلنة التي يسير عليها في قراءته للنصوص الدينية، التي تدور في مجملها على أنسنة الدين وأسبقية الواقع على النص، وأفضل ما يمكن أن يختم به هذا الكلام وصف الناقد جورج طرابيشي[٢] لمشروع حنفي بقوله: «إن الورشة الضخمة التي يباشر فيها حسن حنفي أشغال مشروع تحويل العقيدة إلى ثورة؛ تكشف في الواقع عن أنها ورشة هدم وإزالة للأنقاض لا ورشة ترميم وإعادة بناء»[٣].

---

(١) حوار مع حسن حنفي، مجلة المستقبل عدد ١٤٦. وفي هذا السياق يؤرخ الدكتور محمد عمارة في كتابه «الإسلام بين التنوير والتزوير» ص١٩٦ لحادثة تحكي الجانب الخفي من فكر حنفي بقوله: «بقي أن أقول للتاريخ إننا عندما صدر كتاب الدكتور حسن حنفي التراث والتجديد سنة ١٩٨٠م اجتمعنا ـ مجموعة من المفكرين ـ به في جلسة نقدية لهذا الكتاب بمنزل الصديق الأستاذ المستشار طارق البشري، ولقد توليت أنا عرض الملاحظات النقدية على الكتاب.. ولم يشأ الدكتور حسن يومها أن يجيب على تساؤلات الحضور إلا بابتسامة قال لي معها.. هو أنت كشفت الموضوع، فلما استأذنته أن أكتب عن الكتاب رجاني ألا أفعل، وقال: لقد طبعته بحروف صغيرة حتى لا يستطيع المشايخ قراءته».

(٢) جورج طرابيشي ناقد ومترجم سوري ولد في حلب عام ١٩٣٩م، وتلقى تعليمه الأولي في حلب وتخرج في جامعة دمشق حاملاً الإجازة في اللغة العربية. وقد عمل مدرساً وصحفياً وموظفاً ومديراً في إذاعة دمشق ما بين عامي ١٩٦٣ ـ ١٩٦٤م ورئيساً لتحرير مجلة «دراسات عربية»، ثم سافر طرابيشي إلى فرنسا ليقيم بها واشتهر بنقده للمشاريع الفكرية وخصوصاً مشروع الجابري في نقد العقل العربي.

(٣) ازدواجية العقل دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، جورج طرابيشي ص٢٣٩.

المطلب الثالث

مشروع نصر حامد أبو زيد

النص في السياق الماركسي

كرس الكاتب المصري نصر حامد أبو زيد جهوده العلمية في التأصيل لنظرية التأويل، وإعادة قراءة النصوص الدينية، إلى جانب الممارسة التطبيقية لذلك، وهذا الاهتمام المتواصل من نصر حامد أبو زيد ظل يتزايد في دعم هذا التوجه التأويلي حتى اصطبغ مشروعه بالتنظير للتأويل مع الممارسة العملية له إلى جانب نقد المخالفين له من هذه الناحية مما سماه بـ «نقد الخطاب الديني».

ومشروع أبو زيد في الممارسة التأويلية غير المنضبطة والتنظير لها اتصف بالجرأة والحماس للفكرة التي لم تكن معهودة في الأوساط الإسلامية مما أدى به إلى الوصول إلى أروقة المحاكم والحكم عليه بالردة، مما أثار حفيظة التيار العلماني[(١)].

وقد كان انخراط أبو زيد في الفلسفة التأويلية في وقت مبكر حيث كان يعد أطروحته للماجستير التي كانت بعنوان «الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة»، أما أطروحته للدكتوراه فقد كانت امتداداً للأطروحة الأولى وبنفس الاتجاه[(٢)] التي كانت بعنوان: «فلسفة التأويل دراسة في

---

(١) أصدرت محكمة الاستئناف على نصر حامد أبو زيد حكماً بالردة في تاريخ ١٤/٦/١٩٩٥م، وأيد الحكم محكمة النقض في ٥/٨/١٩٩٦م، وقد جمع أبو زيد محاضر الجلسات إلى جانب رد لدعاوى التكفير التي رفعت ضده في كتابه: التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، دار سيناء. وجمع أيضاً ما تداولته الصحافة مما يخدم قضيته في موضوع المحاكمة في كتابه: القول المفيد في قضية أبو زيد بقلم عقل مصر وضميرها، مكتبة مدبولي، وممن أرخ لهذه الحادثة مع التعليق عليها محمد سليم العوا في كتاب خاص باسم: الحق في التعبير، صدر عن دار الشروق، ١٩٩٨م، وأيضاً جابر عصفور الذي كان في وقتها رئيساً لقسم اللغة العربية في كلية الآداب في جامعة القاهرة الذي كان يتبع له نصر حامد أبو زيد في كتابه: ضد التعصب، جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١م ص٣٣ ـ ٢٠٤ وقد أعلن أبو زيد في صحيفة الأهرام ١٩/٦/١٩٩٥م بعد صدور الحكم عليه بالردة بأنه مسلم مؤمن بالله وأنه فخور بانتمائه إلى الإسلام، وأنه لن يتنازل عن شيء من أبحاثه إلا إذا ثبت له بالبرهان أنها خطأ.

(٢) نص على ذلك أبو زيد نفسه في مقدمة كتابه: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي ص٥.

تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي» إلا أن فلسفة أبو زيد التأويلية التي اتجه فيها إلى النظرية الحديثة للتأويل لم تكن قد اختمرت بشكل متكامل في هذين العملين.

أما النقطة الحاسمة في مشروع أبو زيد التأويلي فتتبدى ببحث نشره عام (١٩٨١م) بعنوان «الهرمنيوطيقا ومعضلة التفسير»[١] ويعد بداية للانخراط الفعلي في التأويل الحديث، وأصّل في هذا البحث للمدارس الغربية التي عالجت نظرية تأويل النصوص كالهرمنيوطيقا الرومانسية والهرمنيوطيقا الفلسفية وبعض المدارس الغربية التي عالجت هذه النظرية المهمة، ويعد نصر حامد أبو زيد من أوائل من ترجم لفلسفة التأويل عن فلاسفتها المشهورين كشلايرماخر ودلتاي وهايدغر وجادمير وغيرهم.

وهناك أبحاث مهمة صدرت لنصر حامد أبو زيد في نفس السياق التأويلي الحديث منها على سبيل المثال: «الأساس الكلامي لمبحث المجاز في البلاغة العربية»[٢] وهو بحث صدر عام (١٩٨٣م)، ويتناول أبو زيد فيه مفهوم المجاز كاشفاً عن جذوره المعرفية في علم الكلام بصفة عامة ورابطاً بين التصورات الدينية عن الله والعالم والإنسان وبين طبيعة اللغة وعلاقتها بالعالم، وبين ذلك كله وبين علم البلاغة متمثلاً في مفهوم المجاز. وهذان البحثان إلى جانب أبحاث أخرى نشرت فيما بين (١٩٨٠م) إلى (١٩٨٨م)[٣] هي محتوى كتاب نصر حامد أبو زيد «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» الذي يعد الكتاب المؤسِّس لنظرية نصر حامد أبو زيد التأويلية.

إن الملاحظ في التسلسل التاريخي لهذه الأبحاث أنها تتوافق زمانياً مع الوقت الفعلي الذي نزلت فيه نظرية التأويل الحديثة إلى ساحة النصوص وإعمالها

---

(١) هذا البحث نشر في مجلة فصول المجلد الأول العدد الثالث عام ١٩٨١م وهو يمثل البحث الأول من كتاب: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد.

(٢) نشر هذه البحث ضمن دراسات في الفن والفلسفة والفكر القومي سنة ١٩٨٣م، وهو يمثل البحث الثاني من كتاب: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد.

(٣) وهذه الأبحاث هي مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني قراءة في ضوء الأسلوبية، والتأويل في كتاب سيبويه، قراءات على قراءات، وكل هذه الأبحاث تصب في المنحى التأويلي الذي انتهجه أبو زيد.

في دراسة الإسلام وهو بداية الثمانينيات الميلادية، وهي الفترة ذاتها التي صدر بها أول مشروع أركون: «نقد العقل الإسلامي» ومشروع الجابري: «نقد العقل العربي» كما سبق بيانه[١]، إلا أن مشروع نصر حامد أبو زيد اكتملت فصوله في كتابه: «مفهوم النص دراسة في علوم القرآن»[٢]، وهو أكثر كتبه إثارة للجدل والذي استغرق في الإعداد له أكثر من خمس سنوات كما ذكر أبو زيد نفسه[٣] ونشره عام (١٩٨٧م)، والذي يُعد الكتاب الأساسي الذي مارس فيه أبو زيد ما أصله في أبحاثه السابقة وأجراها على مفهوم الوحي بشكل أساسي ومباشر.

هذه الأفكار التأويلية التي نظّر لها أبو زيد ومارس عليها العمل في أبحاثه السابقة تعد هي الركن الأساسي في مشروع أبي زيد التأويلي، مع أن لأبي زيد أبحاثاً نشرها فيما بين (١٩٩٠ ـ ١٩٩٥م)[٤] تدور في فلك المشروع التأويلي لأبي زيد وهي عبارة عن إيضاح وشرح وتوسع في الفكرة الأساسية التي طرحها أبو زيد في الكتابين السابقين.

أما كتاب «نقد الخطاب الديني»، وكتاب «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» فهي من أقل كتب أبو زيد إحكاماً[٥] فقد صدرا عام (١٩٩٢م)، وفي الكتاب الأول حاول أبو زيد الدفاع عن وجهة نظره في الكتب

---

(١) انظر: ص٦٤ من البحث. وقد سبق في دراسة التسلسل التاريخي لظهور نظرية التأويل الحديثة.

(٢) امتدح حسن حنفي كتاب نصر حامد أبو زيد «مفهوم النص دراسة في علوم القرآن» بأنه فتح جديد في الدراسات الإسلامية القرآنية والأدبية واللغوية، وأنه تجاوز تكرار القدماء الذي لا يضيف جديداً. انظر: قراءة «مفهوم النص» لنصر حامد أو زيد، حسن حنفي، مجلة فصول المجلد ٩ عدد ٣، ٤، فبراير ١٩٩١م، وفي هذا السياق فقد امتدح أيضاً محمود أمين العالم ذو التوجه الماركسي ذاكراً أن نصر حامد أبو زيد أحسن من يحلل النص. نقل ذلك عنه محمد عمارة. انظر: الخلل المنهجي في كتابات نصر حامد أبو زيد، محمد عمارة، مجلة المنهل عدد ٥٤٣ ص٣٢.

(٣) ذكر ذلك أبو زيد في مقدمة كتابه مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص٦.

(٤) جملة من هذه الأبحاث جمعت في كتاب تحت اسم: النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة من إصدارات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

(٥) كما هو رأي أستاذ نصر حامد أبو زيد حسن حنفي أيضاً، انظر: علوم التأويل بين الخاصة والعامة، حسن حنفي، مجلة الاجتهاد، عدد ٢٣، سنة السادسة، ربيع ١٤١٤هـ ص٢٤.

السابقة وإعادة شرح وإيضاح لها أيضاً، إلى جانب نقد الخطابات الإسلامية التي وضعها في سلة واحدة متناسياً الفروق المعرفية بين هذه الخطابات، أما في الكتاب الآخر فهو الذي كرسه للكلام على الأغراض الأيديولوجية ـ على حد تعبيره ـ التي دفعت بالشافعي إلى نقل السنة من نص شارح إلى نص مؤسِّس، وتقدم بالكتاب إلى كلية دار العلوم للحصول على الترقية وردت اللجنة المشكّلة هذا البحث، ومن هذا البحث بدأ المسلسل ضد أبي زيد الذي انتهى به إلى الهجرة إلى خارج الوطن.

ومع تعرض نصر حامد أبو زيد لحكم الردة الصادر بحقه بسبب تأويلاته للمعلوم من الدين بالضرورة؛ فقد تمسك بمنهجه التأويلي ونشر كثيراً من الأبحاث التي تصب في الفلسفة نفسها، إلا أن أبحاثه في مرحلة ما بعد صدور الحكم عليه كانت أكثر حديّة وسجالية منها في مرحلة ما قبل صدور الحكم عليه، ويُمثل لهذه الكتب بـ «الخطاب والتأويل» وكتاب «دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة» التي برز فيها أبو زيد محمّلاً بالخطاب الإيديولوجي أكثر من الخطاب المعرفي، والتي كانت حججه فيها دفاعية أكثر من كونها علمية، وقد يكون وراء ذلك أزمة نفسية تجاه المخالف ولذلك لا تخلو كتاباته في هذه المرحلة أيضاً من اللمزات الحادة للتيارات الإسلامية حتى لو كان السياق في موضوع علمي.

وهناك أبحاث لأبي زيد غير ما ذكر لكنها تدور في فلك المشروع التأويلي الذي نذر أبو زيد نفسه له والذي يطمح به إلى طرح قراءة جديدة للإسلام بتأويل النصوص الدينية وفق المناهج الغربية.

معالم مشروع نصر حامد أبو زيد التأويلي:

يقوم مشروع نصر حامد أبو زيد على تأويل النصوص الدينية باستخدام الآلية الغربية ليس على مستوى التنظير فحسب بل حتى على مستوى التطبيق الذي يتفوق فيه على المشروع الأركوني، فهو وإن كان يتفق مع أركون في النتيجة إلا أنهما يختلفان ـ في الجملة ـ في الطريق إليها وإن كان بينهما أيضاً اتفاق كبير، مع أنه يظهر من قراءة نصر حامد أبو زيد أنه غير متأثر بأركون وخصوصاً في طريقة الآلية التي يعمل بها أركون، ولذلك لم يكتب أبو زيد عن أركون كما كتب

غيره عنه وخصوصاً أن أركون يعد ظاهرة فكرية يندر من المشتغلين بتأويل النصوص إهمالها أو حتى عدم ترديد كثير من آلياتها كما هو حال علي حرب[(١)]، ولذلك فعلى رغم كثرة أبحاث نصر حامد أبو زيد إلا أنه لم يكتب عن أركون أو يتحدث عنه إلا ببحث واحد بعنوان: «اللغة الدينية والبحث عن ألسنية جديدة قراءة في فكر محمد أركون»[(٢)].

ويرمي مشروع نصر حامد أبو زيد إلى تقديم رؤية وتأويل جديدين للإسلام وللنصوص الدينية، ويرى أبو زيد أن هذا هو الجوهر الحقيقي للعلمانية التي شُوّهت صورتها بقوله: «ليست العلمانية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة»[(٣)]، وينطلق أبو زيد في هذه القراءة من تقسيمه لقراءة النص الشرعي؛ من قراءة للنص انطلاقاً من العقل الأسطوري الغيبي وهي التي يسميها قراءة القدماء من العلماء والمعاصرين الذين يقتفون أثرهم، والقراءة الثانية هي قراءة النص انطلاقاً من البعد الإنساني والتاريخي، وهذه القراءة هي التي يرتضيها أبو زيد منهجاً لمشروعه التأويلي ويرى أن الصراع بين القراءتين ما هو إلا امتداداً للمعركة الفكرية التي أشعلها طه حسين.

على أن التأويل الذي نادى به نصر حامد أبو زيد ليس مقصوراً على التعامل مع النصوص الشرعية فحسب؛ بل يمتد ليشمل القراءات التي مورست على النصوص أيضاً، والأحداث والوقائع التاريخية والظواهر كافة بمعنى أنه مفهوم للتعامل مع النصوص بالمعنى السيموطيقي[(٤)] الشامل[(٥)].

---

(١) يعد علي حرب من المتأثرين جداً بأركون والمتابعين لإنتاجه العلمي باستمرار كما هو ظاهر من سياقاته ومن تصريحاته. انظر على سبيل المثال: نقد النص، علي حرب ص٦٤.

(٢) نشر هذا البحث في مجلة الناقد عام ١٩٩٤م العدد ٧٤. وأعيد نشره ضمن كتاب أبي زيد: الخطاب والتأويل.

(٣) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد ص٩.

(٤) السيموطيقيا هي: البحث في العبارات اللفظية من حيث تركيبها وتكوينها وتطورها بغض النظر عما تشير إليه الألفاظ من مدلولات آنية. انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص٣٧٦، ٣٧٧، المعجم الفلسفي، إصدار مجمع اللغة العربية ص٩٩، ١٠٠.

(٥) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد ص١١٢.

ويقرر أبو زيد أن مشروعه هو: «محاولات لربط التراث بالمناهج العلمية المعاصرة، أو بعبارة أخرى محاولات النظر إلى التراث ودراسته من منظور وعينا المعاصر، إن التراث مجموعة من النصوص تتكشف دلالاتها آناً بعد آن[١] مع كل قراءة جديدة، وليست كل قراءة جديدة إلا محاولة لإعادة تفسير الماضي من خلال الحاضر، إن البحث في مفهوم النص في تراثنا هو بحث عن مفهوم محوري بالنسبة لهذا التراث من جهة، ومحاولة لاستقطار دلالة التراث لتأصيل مفهوم معاصر للنص من جهة أخرى»[٢]، وأبو زيد هنا يقرر في مشروعه تعدد تأويلات النصوص تبعاً لتغير آفاق القراءة مكاناً وزماناً، وتصبح القراءة بمثابة إبداع نص على نص[٣]؛ لأن الحضارة الإسلامية عند نصر حامد أبو زيد حضارة «نص» والتأويل ـ كما يقول ـ هو الوجه الآخر للنص، ولذلك لا بد أن تتعدد تفسيراته ويخضع هذا التعدد لمتغيرات عديدة[٤]، وهذه النظرية هي التي نظّرت لها الهرمنيوطيقا الرومانسية على يد شلايرماخر ودلتاي وقد سبق بيان ذلك[٥].

إن تعدد التأويلات الذي حرص أبو زيد على تقريره في مشروعه التأويلي ليس راجعاً إلى النصوص المتشابهة فحسب؛ بل حتى النصوص المحكمة وقطعية الدلالة لأن طبيعة النص (أي نص) واحدة فهي مُفعمة بالتأويلات المتعددة، فمثلاً يعرض أبو زيد مقولة «لا اجتهاد في مجال العقيدة» مُبيناً: «أن العقائد تصورات مرتهنة بمستوى من الوعي وبتطور المعرفة في كل عصر، ولا شك أن النصوص الدينية اعتمدت شأنها شأن غيرها من النصوص على ما هو متعارف عليه في زمنها، وهذا يحيل إلى كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت لها النصوص بالخطاب، بينما يحيل نظام النص إلى وعي مغاير»[٦]،

---

(١) الآن هو: جزء أو طرف من الزمان. انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا ٢٨/١، المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص١٠٠.

(٢) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص١٩.

(٣) قرر ذلك أيضاً في كتابه نقد الفكر الديني ص١١٣.

(٤) انظر: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص٩، النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر حامد أبو زيد ص١١١، ١١٢.

(٥) سبق الكلام حول تعدد التأويلات كما هو في الفلسفة الغربية، انظر على سبيل المثال: ص٩١ من البحث.

(٦) انظر: النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر حامد أبو زيد ص١٣٤، ١٣٥.

وأبو زيد هنا في اعتماده حركة الدلالة وتغيرها من عصر إلى آخر بناء على الفعالية الجماعية للغة يستفيد من منجزات المباحث الألسنية كما صاغها دي سوسير[١]، وإن كان بعض النقاد يخالف في حضور المباحث الألسنية في مشروع نصر حامد أبو زيد[٢].

ومع أن نصر حامد أبو زيد حاول استثمار المنهجيات الغربية في تأويل النصوص ودراسة الإسلام بشكل عام؛ فإن دارس مشروع أبو زيد يلحظ حضور الفلسفة الماركسية في خطاب أبو زيد أكثر من غيرها من المناهج، وهذا هو أبرز ما يميز مشروع أبي زيد عن غيره من المشاريع التأويلية الحديثة، فالنزعة الماركسية التي تبناها أبو زيد في تأويل الإسلام والنصوص الدينية شملت حتى أصول الاعتقاد كالمواضيع المتعلقة بالوحي وغيرها من المسائل القطعية، ويقوم التأويل الماركسي الذي انتهى إليه أبو زيد في مشروعه التأويلي على أنه لفهم النص وقراءة مدلولاته لا بد من وضع ذلك في سياق جدلي يمكن تصنيفه إلى قسمين:

الأول: جدل النص مع القارئ.

والثاني: جدل النص مع الواقع.

أما النوع الأول؛ فاستبعد فيه أبو زيد أي دور لمصدر النص وهو بذلك ينزع إلى المدارس الهرمنيوطيقية وخصوصاً الفلسفية منها كما صاغها جادمير، وهذا الجدل ظهر بارزاً عند أبي زيد في بعض أبحاثه ككتاب «النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة».

أما الجدل الآخر؛ وهو الذي اشتهر به المشروع التأويلي لنصر حامد أبو زيد فهو جدل النص مع الواقع، وهو الجدل الماركسي كما صاغه ماركس[٣]

---

(١) كما سبق بيان بعض مباحث دي سوسير الألسنية. انظر: ص١٢١ من البحث.

(٢) يذكر علي حرب: أن نصر حامد أبو زيد لا يفيد الكثير من الدرس الألسني بالرغم من أنه يدعو إلى استخدام المنهج اللغوي في فهم النص من دون سائر المناهج. انظر: نقد النص، علي حرب ص٢١٦. أما محمد أركون فيرى أن أبو زيد قد استخدم المنهج الألسني في دراسته للقرآن. انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص٢١، قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون ص٥٨.

(٣) سبق بيان فلسفة التأويل الماركسي. انظر: ص١٠٧ من البحث.

بدون أن يسميه، وهذا النوع هو الذي ركز عليه أبو زيد في أهم كتبه وهو كتاب: «مفهوم النص دراسة في علوم القرآن».

ويميز أبو زيد مشروعه من هذه الناحية بأن دراسته: تنطلق من دور الواقع والثقافة في تشكيل النصوص (أي: نصوص القرآن) وهذا يمثل نقطة الانفصال وربما التدابر بين منهج هذه الدراسة والمناهج الأخرى والتي يتبناها الخطاب الديني المعاصر عند مناقشته لمثل هذه القضايا، حيث تُعطى الأولوية عند مناقشة النصوص الدينية للحديث عن الله ﷻ (قائل النص) ثم يلي ذلك الحديث عن النبي ﷺ (المستقبل الأول للنص) ثم يلي ذلك الحديث عن الواقع، وهذا المنهج بمثابة ديالكتيك هابط، بينما دراسة أبو زيد بمثابة ديالكتيك صاعد ـ على حد تعبيره ـ تبدأ من الحسي والواقع لتصل إلى المجهول وتكشف عما هو خفي[(١)].

هذا الجدل بين الواقع والنص هو الذي يصوغ النص من جهة وهو الذي يصوغ الواقع من جهة أخرى بناء على الجدل المتبادل بين النص والواقع، ويفسر ذلك أبو زيد بقوله: «والفارق بين جدل النص مع الواقع وبين جدل الواقع مع النص فارق في الأولوية ليس إلا، ففي مرحلة تشكيل النص في الثقافة تكون الثقافة فاعلاً والنص منفعلاً، وإن كان انفعال النص هنا انفعالاً من خلال آليات اللغة، وفي مرحلة تشكيل النص للثقافة يكون النص فاعلاً والثقافة منفعلاً، فالثقافة هنا لا تشكل النص؛ بل تعيد قراءته، وهي من ثم تعيد تشكيل دلالته ولا تعيد تشكيل معطياته اللغوية، وفي هذا السياق الجدلي بين النص والثقافة تكشف آلية الغموض والوضوح بوصفها سمة من سمات النص»[(٢)].

هذا الجدل الماركسي الذي يقوم عليه مشروع نصر حامد أبو زيد انتهى إلى النتيجة التي صرح بها أبو زيد بقوله: «إن النص في حقيقته (أي: القرآن) وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً»[(٣)].

---

(١) انظر: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص٢٦.

(٢) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص١٧٨، وانظر ص٦٩ من نفس الكتاب.

(٣) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص٢٤.

وتبني التأويل الماركسي للقرآن جعل نصر حامد أبو زيد ينكر أي وجود ميتافيزيقي للنص سابق على الواقع وهو ما ورد في المدونة النبوية باسم اللوح المحفوظ[١].

وقد حاول أبو زيد أن يضفي المشروعية على مشروعه التأويلي القائم على التأويل الماركسي في قراءته للنصوص بتوظيف مصطلحات أسباب النزول والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ، رغم أنه يتحفظ على المدخل الأصولي لهذه المفاهيم المتداولة في مباحث علوم القرآن كما سيأتي بيانه أكثر[٢].

هذا باختصار أهم معالم مشروع نصر حامد أبو زيد التأويلي والذي اعتمد فيه على التأويل الماركسي[٣] والذي ينظر إليه أبو زيد على أنه مشروع كبير يأمل أن يستطيع مع غيره من الباحثين إنجازه، وأنه لا زال هذا المشروع في أول الطريق الذي ينتظر أن يتكامل بجهود الباحثين[٤]، وسيأتي تفصيل أكثر لكثير من قضايا هذا المشروع في ثنايا البحث إن شاء الله.

المطلب الرابع

مشروع محمد شحرور

النص في السياق الرياضي

الإنتاج العلمي لمحمد شحرور أقل من إنتاج أركون أو نصر حامد أبو زيد، والمشروع الذي طرحه شحرور أقل كثافة من المشروعين السابقين، إلا أن مشروع شحرور لقي صدى واسعاً في الأوساط العلمية والشعبية وتفاعلت معه

---

(١) انظر: إنكار أبو زيد للوح المحفوظ في عدة مواضع منها: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص٢٤، ٤٢، ١٠٢، ١١٧، ١٣١ وغيرها من المواضع.

(٢) انظر: في موضوع منطلق علوم القرآن كأحد منطلقات نظرية تاريخية النص ص٢٤٤، كما سيأتي تفصيله في البحث.

(٣) استفاد نصر حامد أبو زيد من أعمال الماركسيين العرب في مجال التراث من أمثال حسين مروة وطيب تيزيني وصادق خلال العظم وغالي شكري التي شهدت ذروتها في عقد السبعينيات والثمانينيات. انظر: في خيارات المثقف، تركي الربيعو ص٧٠.

(٤) انظر بصدد هذه الدعوة: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عن محيي الدين ابن عربي، نصر حامد أبو زيد ص١١.

كثير من القنوات الإعلامية[(١)]، وأثار جدلاً ونقاشاً لا يقل عن ما أثارته القراءات السابقة وخصوصاً في العشر سنوات الأخيرة.

فقد ابتدأت اهتمامات محمد شحرور بتأويل القرآن في سنة (١٩٧٠م) لمَّا كان في إيرلندا وهو بصدد إعداد أطروحته للدكتوراه التي لم تكن في العلوم الإنسانية أصلاً، واستمر هذا الاهتمام حتى عام (١٩٩٠م) حين أصدر أول كتاب له في هذه الشأن والمثير للجدل وهو كتاب «الكتاب والقرآن قراءة معاصرة» ويعد هذا الكتاب الضخم أهم كتاب قدم فيه محمد شحرور نظريته في التأويل إلى جانب الممارسة العملية لذلك، ثم توالت كتب محمد شحرور على نفس النظرية التي انطلق منها في كتابه الأول، ومن هذه الكتب: «الدولة والمجتمع» وقد صدر عام (١٩٩٤م)، وكتاب: «الإسلام والإيمان منظومة القيم» وقد صدر عام (١٩٩٦م)، وكتاب: «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس» وقد صدر عام (٢٠٠٠م). هذا إلى جانب البحوث والمقالات التي ينشرها في المجلات والدوريات العربية وبعض المجلات الأجنبية، إضافة إلى المحاضرات التي يلقيها في عدد من العواصم العربية، والفتاوى التي يستقبلها باستمرار ويجيب عليها، وغالبها تنتظم ضمن مشروعه التأويلي للنصوص الدينية والقراءة الجديدة للإسلام.

ومع أن الأفكار التي طرحها محمد شحرور كانت جريئة جداً وأُلّفت في بيان تهافتها عشرات الكتب والأبحاث[(٢)]؛ فقد كان موقف شحرور سلبيّاً تجاهها

---

(١) بثت قناة أوربت الثانية في ١٩٩٩/١٢/٤م حواراً على حلقات في برنامج عماد الدين أديب، مع شحرور الذي وضّح فيه شيئاً من آرائه التي تتركز خصوصاً على الفقه والتشريع، وقد أحدثت هذه الحلقات ردودَ فعل واسعة. إلى جانب حوارات أخرى متعددة مع شحرور في نفس القناة.

(٢) صدر العديد من الكتب في الرد على شحرور ومنهجه في تأويل القرآن منها على سبيل المثال: الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن، ماهر المنجد، دار الفكر المعاصر. تهافت القراءة المعاصرة، منير محمد الشواف، دار قتيبة. تقويم علمي لكتاب الكتاب والقرآن، محمد فريز منفيخي، دار الرشيد. القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان، أحمد عمران، دار النفائس. قصة القرآن مع الدكتور شحرور، أحمد عمران الزاوي، دار المجد. القرآن وأوهام القراءة المعاصرة، جواد عفانة، مؤسسة الرسالة. القراءة المعاصرة تحت المجهر، الأجزاء الكاملة، سليم الجابي، سليم الجابي للنشر. القراءة المعاصرة =

بخلاف نصر حامد أبو زيد الذي شغله ملاحقة اعتراضات خصومه بما سماه نقد الخطاب الديني[١]، أما محمد شحرور فلم يقم بمناقشة هذه الآراء المعارضة لمشروعه التأويلي على كثرتها وضخامتها إلا بشكل جزئي وبتعليقات خفيفة في بعض الزوايا الصحفية، وهذا التعليق لم يكن بمستوى الآراء المعارضة[٢]. إلا إن شحرور ارتضى عدم الرد والاستمرار بالإنتاج، وبرر ذلك بأنه وخصومه يقفون على طرفي نقيض من ناحية اعترافهم بالمرجعية سواء كانت التراث أو غيره بينما لا يعدها هي كذلك[٣]، وهذا الإعراض من شحرور لم يكن مُبرراً مع أن في المطروح من وجهة نظر خصومه أطروحات تستحق النظر ليست على مستوى المرجعية أو التطبيق كما ذكر شحرور بل حتى على مستوى النظرية نفسها التي أخذ بها شحرور نفسه.

معالم مشروع محمد شحرور التأويلي:

لا يمكن فهم التأويل عند شحرور إلا بعد التعرف على سلسلة من المفاهيم التي وضعها ابتداءً التي بنى عليها مشروعه التأويلي الكلي، مع اعتبار أن تأويل محمد شحرور يسير إلى حد ما على مجموعة من المنطلقات التي تمثل قاعدة

= للدكتور محمد شحرور: مجرد تنجيم كذب المنجمون ولو صدقوا، سليم الجابي، المكتبة الثقافية. ذاك رد عن قراءة معاصرة للكتاب والقرآن، نشأة ظبيان، دار قتيبة. الرد على الدكتور الشحرور في لباس المرأة، محمد هيثم إسلامبولي، دار الألباب وغيرها كثير.

(١) انصرف جزء كبير من مشروع نصر حامد أبو زيد فيما سماه بـ «نقد الخطاب الديني» وخصوصاً كتبه المتأخرة التي حاول فيها الوقوف ضد خصومه وتبرير آرائه السابقة.

(٢) انظر على سبيل المثال: حواراً أجرته مجلة الحياة الطيبة مع محمد شحرور بعنوان: إشكالية القراءة المعاصرة للنص القرآني إشكالية المنهج وأدواته في حوار مع محمد شحرور، مجلة الحياة الطيبة، العدد الثالث عشر خريف ٢٠٠٣م ومنها حوار أجرته صحيفة الراية القطرية بعنوان: أرفض تحويل الموت إلى مؤسسة تحت أي شعار حتى لو كان «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، صحيفة الراية القطرية الأسبوعية، العدد (٨٦٦٦) تاريخ ٢٨ كانون الثاني٢٠٠٦م وبعض التعليقات الخفيفة في مقدمة بعض كتبه حول الانتقادات التي أثارها منهجه. انظر على سبيل المثال: مقدمة كتابة الدولة والمجتمع، محمد شحرور ص٣٢.

(٣) انظر: سبب إعراض شحرور عن مناقشة خصومة. الدولة والمجتمع، محمد شحرور ص٣٢، ٣٣.

ثابتة في مشروعه التأويلي، ولا يلزم من هذا الثبوت القبول، إلا أن ذلك يعطي تصوراً كاشفاً عن الآلية التي ينطلق منها شحرور في دراسته للنصوص الشرعية، أما المنطلقات الأساسية التي ينطلق منها شحرور لصياغة قراءته للنصوص الدينية فهي تتمثل في منطلقين أساسيين وهما: المنطلق اللغوي، والمنطلق الرياضي، وبيان معالمهما يتضح من خلال التوصيف الآتي.

المنطلق اللغوي:

ينطلق مشروع محمد شحرور من مُسلّمة أساسية عنده وهي عدم وجود الترادف في اللغة، ويرى أن المسلمين أخذوا على مفردات متعددة على أنها تدل على معنى واحد وهي في الحقيقة تدل على مسميات مختلفة، وهذا المنهج الذي ارتضاه شحرور في منع الترادف في اللغة وجد مستنده فيه عند ابن فارس حيث يقول: «لقد استعرضنا معاجم اللغة العربية فوجدنا أن أنسبها هو معجم مقاييس اللغة لابن فارس ـ تلميذ ثعلب[(١)] ـ الذي ينفي وجود الترادف في اللغة، فقد تم الاعتماد عليه بشكل أساسي دون إغفال بقية المعاجم»[(٢)].

واعتماد شحرور على عدم الترادف في اللغة وإن كان ـ كما يقول ـ أخذه عن ابن فارس؛ مع أن جمهور اللغويين على خلافه[(٣)]؛ إلا أن اعتماده الأساسي فيه على الألسنيات الحديثة التي تنطلق من مُسلّمة أساسية في المباحث الألسنية وهي عدم وجود الترادف في الألسن البشرية بعامة، وقد وجد شحرور أن هذه

---

(١) أحمد بن يحيى ثعلب الشيباني مولاهم إمام الكوفيين في اللغة وراوية للشعر مشهوراً بالحفظ ولد سنة ٢٠٠هـ في بغداد وقرأ على ابن الأعرابي، وله مصنفات في النحو واللغة منها: كتاب «الفصيح» وكتاب «المصون في النحو» وكتاب «اختلاف النحويين» وتوفي ببغداد سنة ٢٩١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٤/ ٥، الأعلام ١/ ١٦٧.

(٢) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٤٤.

(٣) يذهب جمهور أهل اللغة إلى وجود الترادف في لسان العرب من أمثال: أبي زيد الأنصاري أستاذ سيبويه وابن خالويه والأصمعي وسيبويه وابن جني والفيرزآبادي وقطرب وابن سيده وغيرهم. انظر على سبيل المثال: الكتاب، سيبويه ١/ ٢٤ الخصائص، ابن جني ٢/ ٤٦٨ المزهر في علوم اللغة، السيوطي ١/ ٤٠٠، ٤١٣. وقد أشار مُحاور شحرور في مجلة الحياة الطيبة إلى ضعف القول بنفي وجود الترادف ولكن شحرور لم يعلق على ذلك بتعليق مقبول. انظر مجلة الحياة الطيبة، القراءة المعاصرة للنص القرآني إشكالية المنهج وأدواته حوار مع محمد شحرور، العدد الثالث عشر، خريف ٢٠٠٣م ص٢٩٥، ٢٩٦.

المباحث الألسنية تتفق مع مذهب ابن فارس في عدم الترادف من هذه الزاوية فأشار إلى اعتماده في مشروعه التأويلي كنوع من التخفيف من حدة ما يتوقعه من إنكار حيث إنه لم يبتعد عن التراث اللغوي العربي، إلا أن المباحث الألسنية هي الأساس في الانطلاق بهذا المنهج فهو يقول على سبيل المثال في تقرير الأساس المنهجي للمشروع التأويلي: «الاطلاع على آخر ما توصلت إليه علوم الألسنيات الحديثة من نتائج وعلى رأسها أن كل الألسن الإنسانية لا تحتوي على خاصية الترادف، بل العكس هو الصحيح، وهو أن الكلمة الواحدة ضمن التطور التاريخي إما أن تهلك أو تحمل معنى جديداً بالإضافة إلى المعنى الأول، وقد وجدنا هذه الخاصية واضحة كل الوضوح في اللسان العربي»[١].

والذي يتجه إليه شحرور في منع الترادف هو ما قرره بالضبط عالم الألسنيات جفري ليتش من أنه لا يوجد كلمتان تتفقان في معناهما الصريح والأسلوبي[٢].

ويصر شحرور على أن الترادف غير موجود في القرآن، وإن كان موجوداً في الشعر؛ لأن الشعر لا يعيبه الترادف لأن الشاعر قد تلجئه ضرورات القافية والوزن لاستخدام كلمة محل أخرى[٣].

ومنع الترادف الذي يقوم عليه مشروع شحرور التأويلي يقوم على التفريق بين كلمات جوهرية وردت في القرآن بيَّنها شحرور في مجموعات منها على سبيل المثال (النبي، الرسول)، (الكتاب، القرآن، أم الكتاب، تفصيل الكتاب)، (المحكم، المتشابه)، (الآيات البيّنات، الآيات المتشابهات)، (اللوح المحفوظ، كتاب مبين، الكتاب المبين)، (الكلام، القول، الذكر) ولمعرفة الآلية التي يتبعها شحرور في منهجه في عدم الترادف؛ سيتم بيان ذلك من خلال مجموعة (الكتاب، القرآن، أم الكتاب، تفصيل الكتاب) وما يتعلق بها لتداخل هذه المجموعة بموضوع التأويل.

---

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٤٤.

(٢) انظر آراء جفري ليتش والموافقة تماماً للانطلاق الذي انطلق منه شحرور في كتاب: الخطيئة والتكفير، عبد الله الغذامي ص١٣٤.

(٣) انظر: القراءة المعاصرة للنص القرآني إشكالية المنهج وأدواته حوار مع محمد شحرور، مجلة الحياة الطيبة، العدد الثالث عشر، خريف ٢٠٠٣م ص٢٩٧.

فالكتاب بأل التعريف ـ كما يرى شحرور ـ هو مجموعة المواضيع التي أُوحيت إلى محمد ﷺ، ومن الخطأ الفاحش أن نظن عندما ترد كلمة كتاب ـ بدون أل التعريف ـ في المصحف أنها تعني كل المصحف لأن الآيات الموجودة بين دفتي المصحف تحتوي على عدة كتب (أي: مواضيع) وكل كتاب من هذه الكتب يحتوي على عدة كتب، ككتاب العبادات يحتوي على كتاب الصلاة وكتاب الصوم وكتاب الحج وغيرها[1].

والكتاب يحتوي على نبوة الرسول ﷺ ورسالته، ويفرق شحرور بين النبوة والرسالة بقوله: فالرسالة هي مجموعة التعليمات التي يجب على الإنسان التقيد بها (عبادات). والنبوة هي مجموعة المواضيع التي تحتوي على المعلومات الكونية والتاريخية (الحق والباطل)[2] بناء على أن النبوة هي الجزء الثابت بينما الرسالة هي الجزء المتغير.

وعندما نظر شحرور في وصف آيات الكتاب وجد عدة مصطلحات ـ على حد تعبيره ـ وهي: محكمات، متشابهات، أم الكتاب[3]، تفصيل الكتاب الذي بين يديه[4]، فاستنتج بناء على المنطلق اللغوي بعدم الترادف في اللغة القرآنية أن الكتاب من حيث الآيات ينقسم إلى ثلاثة أقسام[5]:

١ ـ الآيات المحكمات وهي التي تمثل رسالة النبي ﷺ، وقد أطلق الكتاب عليها مصطلح «أم الكتاب» وهي قابلة للاجتهاد حسب الظروف الاجتماعية والاقتصادية ما عدا العبادات والأخلاق. حيث إن التشريع قابل للتطور وقابل للإلغاء والاستبدال «يمحو الله ما يشاء ويثبت».

---

(١) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٥٣، ٥٤.

(٢) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٥٤، ٥٥.

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧].

(٤) كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٣٧﴾ [يونس: ٣٧].

(٥) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٣٧، ٣٨.

٢ ـ الآيات المتشابهات وقد أطلق عليها الكتاب مصطلح «القرآن والسبع المثاني»[١] وهي القابلة للتأويل وتخضع للمعرفة النسبية وهي آيات العقيدة.

٣ ـ آيات لا محكمات ولا متشابهات وقد أطلق عليها الكتاب مصطلح «تفصيل الكتاب».

والتفصيل السابق من شحرور يرفض الرأي المشهور في وصف القرآن من أنه كله محكم، وبوصفه أيضاً بأنه متشابه في نفس الوقت، وبوصفه بوصف ثالث بأن بعضه محكم وبعضه متشابه[٢]، والسبب في هذا الخلط ـ على حد تعبيره ـ هو عدم الالتفات إلى وظيفة أل التعريف، ففي قوله تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١] فهذا لا يعني كل آيات المصحف، وإنما مجموعة الآيات المحكمات، وعندما قال: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾ [الزمر: ٢٣] فإنه لا يعني كل المصحف وإنما يعني مجموعة آيات متشابهات، أما عندما يرد لفظ الكتاب معرفاً بأل فذلك يعني المصحف بكاملة[٣].

أما القرآن فيعرفه شحرور بأنه مجموعة القوانين للوجود ولظواهر الطبيعة والأحداث الإنسانية، وأساسه غير لغوي، ثم جُعل لغوياً لقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ۝٢﴾ [يوسف: ٢][٤].

وبحسب شحرور فإن محتويات القرآن تنقسم إلى موضوعين أساسيين هما[٥]:

١ ـ الجزء الثابت: وهو الموحى من اللوح المحفوظ كما قال تعالى: ﴿بَلۡ هُوَ قُرۡءَانٞ مَّجِيدٞ ۝٢١ فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ ۝٢٢﴾ [البروج: ٢١، ٢٢]، وهذا الجزء هو القوانين العامة الناظمة للوجود كله ابتداء من خلق الكون وفيه قوانين التطور وتغير الصيرورة حتى الساعة ونفخ الصور والبعث والجنة والنار، وهذا الجزء لا يتغير من أجل أحد، وهذا الجزء العام هو الذي تنطبق عليه ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الكهف: ٢٧].

٢ ـ الجزء المتغير: وهو الجزء الذي عبر عنه بأنه مأخوذ من الإمام المبين

---

(١) السبع المثاني في مفهوم شحرور هي الحروف المقطعة التي تشكل آية كاملة وهي: الٓمٓ، الٓمٓصٓ، كٓهيعٓصٓ، طه، طسٓمٓ، يسٓ، حمٓ. انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٩٧.

(٢) فصل الإمام ابن تيمية في هذه الأوصاف بما لا يحتمل المقال ذكره هنا. انظر: الرسالة التدمرية، ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى الإمام ابن تيمية ٣/٥٩ وما بعدها.

(٣) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٥٣، ٥٤.

(٤) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٦٢.

(٥) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٧٤، ٧٥.

في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ ۚ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ ﴿١٢﴾﴾ [يس: ٢١] والإمام المبين يحتوي على شقين:

أ ـ أحداث وقوانين الطبيعة الجزئية مثل تصريف الرياح واختلاف الألوان وهبة الذكور والإناث وهي قابلة للتصريف وغير مكتوبة سلفاً.

ب ـ أفعال الإنسان الواعية وهي الآيات التي تشكل القصص القرآني.

أما «تفصيل الكتاب» ؛ فيرى شحرور أن آيات «تفصيل الكتاب» ليست أحكاماً وليست قرآناً وليست السبع المثاني وليست القصص بل هي آيات لها وظيفتان[١]:

أ ـ شرح محتويات الكتاب لا شرح أحكام الكتاب.

ب ـ فصل آيات الكتاب بعضها عن بعض فصلاً مادياً؛ أي: أنها مرتبة في المصحف لتفصل بين آيات أم الكتاب وآيات القرآن.

ولبيان المفارقة بين القرآن وأم الكتاب تم رصد بعضٍ من هذه المفارقة التي اعتمدها شحرور في التفريق بين هذين المصطلحين وبنى عليه المشروع التأويلي:

آيات القرآن	آيات أم الكتاب
آيات القرآن آيات معجزة	آيات أم الكتاب ليست آيات معجزة[٢]
آيات القرآن آيات بَيّنات	آيات أم الكتاب آيات مُبيّنات[٣]
آيات القرآن تشكل النبوة	آيات أم الكتاب تشكل الرسالة[٤]
آيات القرآن لا تقتضي أسباب نزول	آيات أم الكتاب تقتضي أسباب نزول[٥]
آيات القرآن هدى للناس جميعاً	آيات أم الكتاب هدى للمتقين فقط[٦]
آيات القرآن متشابهات	آيات أم الكتاب محكمات[٧]
آيات القرآن لا تتبدل	آيات أم الكتاب قابلة للاستبدال[٨]

(١) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص١٢١.
(٢) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٧٧.
(٣) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص١١٣.
(٤) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٣٧، ٣٨.
(٥) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٩٢.
(٦) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٣٨، ٩١.
(٧) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٣٧.
(٨) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٣٨.

من هذا العرض الموجز حول تفريق شحرور بين مجموعة واحدة فقط من المجموعات الكثيرة التي ينفي فيها الترادف اللغوي، بناء على التأصيل الذي أصله في موضوع المفارقة بين هذه المصطلحات، فقد ترتب عليه فرز كثير من الآيات بناء على هذه القاعدة، فعلى سبيل المثال: يطرح شحرور سؤالاً: هل آيات الإرث من القرآن؟ ثم يجيب: لا، هي ليست من القرآن، ولكنها من أم الكتاب، وآيات أم الكتاب عبارة عن تشريع يمكن تحويره[1] ومن هنا يبدأ المسلسل التأويلي.

هذا باختصار توصيف للمنطلق اللغوي الذي انطلق منه شحرور في المفارقة بين عديد من الألفاظ التي كانت وراء اعتماده لنتائج في مفاهيم لم تكن محل قبول في الدراسات القرآنية. إضافة إلى ما سبق؛ فقد انطلق شحرور من منطلق موازٍ للمنطلق اللغوي ومكمّل له، وهو المنطلق الرياضي وهو الذي سيكون الحديث عنه في الفقرة التالية.

المنطلق الرياضي:

مع منهج عدم الترادف الذي أعمله شحرور في النظر إلى الآيات القرآنية، فقد اعتمد منطلقاً آخر يتواءم مع المنهج اللغوي الذي اختطه لنفسه وهو المنطق الرياضي بناء على أن هذا المنطق يعطي نتائج غاية في الدقة، فقد ذكر شحرور أن المنطق الرياضي مهم في كشف تأويل القرآن، وكون هذا المنطق لم يكن معروفاً في العصر الأول من عمر الرسالة لا يعني عدم صحة إعماله في فهم الآيات القرآنية وتأويلها فيقول على سبيل المثال: «ومنتهى ما كان موجوداً في عصر النبي ﷺ من الرياضيات هو الجمع والطرح والضرب والقسمة، ولم يكن هناك تحليل رياضي أو هندسة تحليلية ولا رياضيات حديثة، أو نظرية الاحتمالات، ومن حقي بعد أن عرفت هذه النظريات الحديثة أن أعمد إلى آيات القرآن وأطبق عليها هذه النظريات»[2].

وفي هذا السياق يقول أيضاً حول الفقهاء واستنباطاتهم للأحكام من

---

(١) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٣٧، ٣٨.

(٢) إشكالية القراءة المعاصرة للنص القرآني إشكالية المنهج وأدواته في حوار مع محمد شحرور، مجلة الحياة الطيبة، العدد الثالث عشر خرف ٢٠٠٣ ص٢٩٣.

القرآن: «وإننا لا نلومهم على ذلك لأن مفهوم الحدود والتحليل الرياضي وضعه إسحاق نيوتن[١] في القرن السابع عشر»[٢].

إن المنطق الرياضي الذي استخدمه شحرور في التعامل مع الألفاظ القرآنية لا يسمح باستخدام الحرف إلا لقيمة معينة كما هو المنطق الرياضي المعروف، ولذلك تعامل شحرور مع الكلمات والحروف في تأويل النصوص القرآنية بناء على هذا المنطق فعلى سبيل المثال فإن (الواو) عند شحرور لا تكون إلا للعطف[٣]، مع أن (الواو) في الكلام العربي قد تفيد أغراضاً كثيرة ليس العطف إلا أحدها[٤]، وهذا إغفال من شحرور لصعوبة حلول اللغة الرياضية محل اللغة الإنسانية التي هي أداة للتواصل الإنساني، واستبعاد أن يكون السياق والتراكيب اللغوية قد تدل على أكثر من إشارة ومعنى.

فمنطق الرموز الرياضية التي استخدمها شحرور قد تكون مكملة للمنطلق اللغوي الذي اختطه لنفسه، إلا أن المعلم البارز في المنطلق الرياضي عند شحرور؛ هي «نظرية الحدود» التي انطلق منها لصياغة رؤيته في تأويل الآيات القرآنية، التي استقاها من رياضيات نيوتن وصاغ مفهوم «الحنيفية» على ضوئها وأنها تعني: الحركة ضمن حدود الله.

وبتأصيل رياضي استنتج شحرور: أن التشريع الإسلامي يحمل خاصية الانحناء والاستقامة معاً، والاستقامة تمثل النهايات وهي حدود الله، أما

---

(١) إسحاق نيوتن عالم إنجليزي ومكتشف شهير ولد عام ١٦٤٢م في بلدة وولثروب البريطانية دخل جامعة كمبريدج وتخرج منها وأصبح مدرساً للرياضيات فيها، وعمل في منصب رئيس الجمعية الملكية البريطانية، وترجع شهرة نيوتن باكتشافه الجاذبية الأرضية ووضع قوانين الحركة، وقد توفى نيوتن عام ١٧٢٧م. انظر: معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون ص٥٢٨.

(٢) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٥٧٩، وانظر: ص٤٥٠ من نفس الكتاب.

(٣) انظر على سبيل المثال: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٥٥، ٥٦، ٥٧، ١٢١، ٢٦٩ وغيرها كثير.

(٤) للواو في اللغة العربية استخدامات متعددة كالعطف والاستثناء والحال والمعية والقسم وغيرها، وقد تكون زائدة في بعض الأساليب. انظر: مختصر مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام، اختصره: محمد بن عثيمين ص٨٨، ٨٩.

الانحناءات فتمثل الحركة ضمن هذه الحدود المستقيمة، وقد أعطانا الله ـ على حد تعبير شحرور ـ في أم الكتاب الحدود فقط أي المستقيمات التي يمكن أن نكون حنفاء ضمن حدودها وسماها حدود الله، منها ما هو حد أعلى ومنها ما هو حد أدنى لا يمكن تجاوزهما ولكن يمكن الانحناء داخلها، وهذا الذي يمثل تحرّك الشريعة وتطورها ضمن هذه الإحداثيات[١].

وقد استنتج شحرور هذه المفاهيم من تفسيره لـ «الحنيفية» كما جاءت في القرآن مع الاستفادة من منجزات نيوتن الرياضية، وقد اعتبر شحرور الزمن والأعراف الاجتماعية هي المحرك لهذه الانحناءات داخل حدود الله، التي تتغير الشريعة على ضوئها، إلا أن شحرور لم يعط أي ضوابط علمية لهذه الحركة غير المنضبطة.

وقد مارس شحرور نظرية الحد الأعلى والحد الأدنى الرياضية في التشريع الإسلامي في كتابه الأخير «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة» بل قد يكون الكتاب تطبيقاً عملياً لهذه النظرية الذي جاء بمخرجات غير مألوفة في الفقه الإسلامي المتداول في المذاهب المعروفة[٢].

بعد العرض المجمل لمنطلقات شحرور في دراسته للآيات القرآنية نستطيع أن نأتي إلى مفهوم التأويل في مراده وهو: «ما تنتهي إليه الآية (أي ما تؤول إليه) من قانون عقلي نظري أو حقيقة موضوعية مباشرة»[٣] ويأتي هذا التأويل على صورتين[٤]:

أ ـ تحويل بعض الآيات إلى بصائر حية (أي مطابقة مباشرة مع الحقيقة الموضوعية) وهذا أقوى أنواع التأويل ـ بحسب شحرور ـ وهو التأويل الحسي.

---

(١) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٤٥١، ٤٥٢.

(٢) انظر على سبيل المثال: الرسوم البيانية المبينة للحد الأدنى والحد الأعلى في أحكام الإرث: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة، محمد شحرور ص٢٨٣ وما بعدها، لباس المرأة: ص٣٧٧؛ وانظر أيضاً: الرسوم البيانية لكثير من الأحكام: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور أحكام الربا: ص٤٧١، تعدد الزوجات: ص٦٠١ وغيرها كثير.

(٣) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص١٩٤.

(٤) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص١٩٣.

ب ـ استنتاج واستقراء لنظريات فلسفية وعلمية بالتأويل كل على حسب خلفيته المعرفية المتوفرة.

والذي يقوم بالعملية التأويلية هم الراسخون في العلم كما جاء في الآية، لكن يفسر شحرور الراسخين في العلم بأنهم «مجموعة كبار الفلاسفة وعلماء الطبيعة وأصل الإنسان وأصل الكون وعلماء الفضاء وكبار علماء التاريخ مجتمعين، ولم نشترط لهذا الاجتماع حضور الفقهاء لأنهم ليسوا معنيين بهذه الآية لأنهم أهل أم الكتاب»[(١)].

ويقصد شحرور في سياق تعريفه للتأويل أنه منصب على آيات القرآن، أما آيات أم الكتاب ـ حسب تفريقه ـ وهي آيات التشريع فلا تدخل في هذا التعريف لأنها غير قابلة للتأويل، وفي الحقيقة فإن شحرور يمارس التأويل بنفس المفهوم السابق وبنفس الآلية سواء ما كان من آيات القرآن أو آيات أم الكتاب، وهذا بسبب المنهج غير المنضبط الذي يعمل به شحرور، وسيأتي بيان لنماذج تأويلية في ثنايا البحث تبين أن شحرور يمارس التأويل في كليهما إن شاء الله.

والنتيجة النهائية للمشروع التأويلي عند محمد شحرور ـ الذي حضر فيه الاستشهاد بالآيات القرآنية حضوراً قوياً ـ هو التأويل المستمر للنصوص الدينية حسب ما تمليه الخلفيات المعرفية المتوفرة حتى لو أدى ذلك إلى تغيير الأحكام والتشريعات، بل وحتى النتائج الخبرية العلمية ما دامت أنها متمسكة بالمنهج العلمي المعاصر نابذةً خلفها التأويل التراثي حتى لو كان تأويل محمد شحرور نفسه الذي دعا إلى إعادة النظر في تأويلاته بعد أن تكون تراثاً بقوله: «دعوت إلى إعادة النظر في كل ما كتبته بعد خمسين سنة؛ لأنني أقف على أرضية القرن العشرين، ومن يقف على أرضية القرن الواحد والعشرين لا بد أن يفهم القرآن بشكل مختلف. . وأنا أقر بأن هذا الفهم نسبي منسوب إلى القرن العشرين، وأعتقد أن الآتين سيكونون في غاية التخلف والعجز إذا اعتمدوا قراءة شحرور ولم ينتجوا قراءات جديدة تخصهم»[(٢)].

---

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص١٩٢. وانظر ص٦٠ من نفس الكتاب.

(٢) انظر: إشكالية القراءة المعاصرة للنص القرآني إشكالية المنهج وأدواته في حوار مع محمد شحرور، مجلة الحياة الطيبة، العدد الثالث عشر خريف ٢٠٠٣ ص٢٩٢، ٢٩٣.

هذا باختصار عن القراءة المعاصرة التي أرادها محمد شحرور التي يروم فيها إلى التخلص من القديم حتى لو كانت هذه القراءة المعاصرة هزيلة أو لم تحظ بالقبول حتى لدى التيار العلماني نفسه[١].

(١) محاولة شحرور التأويلية لم تحظ بالقبول عند بعض أقطاب التيارات العلمانية التأويلية فقد نظر إليها أركون بشيء من الازدراء بسبب أنه انطلق من النظرة التقليدية في تشكّل الوحي وهو ما يستبعده أركون استبعاداً تاماً. انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص١٤، ١٥، ونظر إليها نصر حامد أبو زيد على أنها قراءة أيديولوجية لم تتحرر من التصورات الأسطورية. انظر: النص والسلطة والحقيقية إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر حامد أبو زيد ص١١٥، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد ص٣٠١.

الفصل الثالث

دراسة لأهم النظريات التأويلية العاملة في النص الشرعي

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نظرية تاريخية النص.

المبحث الثاني: نظرية المقاصد.

المبحث الأول

نظرية تاريخية النص

التمهيد

ساعد السعي المحموم للتجديد يدفعه ضحالة المعرفة الحقيقية بالتراث العربي والإسلامي والنامي على أساسيات الدين والشريعة الإسلامية على تشكّل المشاريع الثقافية المشهورة والمتبنية لنظرية التأويل الحديثة في دراسة الإسلام والنصوص الدينية، وهذه المشاريع الثقافية وغيرها السالكة على نفس الخط التأويلي الحديث اعتمدت في بنيتها الأساسية على ما أسَّسته المدارسة الفلسفية الغربية في مرحلة ما بعد الحداثة التي تم عرضها سابقاً[١] حتى لتبدو النظريات المستخدمة عربياً على النصوص الدينية صورة طبق الأصل لما قررته الفلسفة الغربية في تنظيراتها للهرمنيوطيقا.

والنظريات التي تمت ممارستها على النصوص الدينية تم تنزيلها بصفة غالبة على النص القرآني بغية تأويله؛ لأن هذا النص يصعب التشكيك في مصداقيته إلا

---

(١) كما مر تفصيل ذلك في البحث في جذور وروافد وامتدادات نظرية التأويل الحديثة.

من قبيل بعض الأطروحات التي شككت في الطريقة التي تم بها جمع القرآن وأنها ولّدت الحاجة إلى عملية انتخاب تم بموجبها إقصاء وتثبيت بعض النصوص حسب ما أملته الظروف السياسية[١]، إلا أن هذا الطرح لم يجد امتداداً في غيره من الأطروحات بل يمكن القول إنه ولد ميتاً، أما النص النبوي والمتمثل في السنة النبوية فتم إقصاؤه في الأعم الأغلب بناء على أن هذا النص الشارح ـ على حد تعبير البعض[٢] ـ لا يرقى لمستوى الحجيّة لاعتبارات عديدة[٣]، ولذلك ركزت هذه النظريات على القرآن بوصفه نصاً مساوياً في معنى النصوصية لأي نص سواء كان نصاً أدبياً أو فلسفياً أو شعرياً، فتم تداول هذه النظريات على اعتبار أن خصائص بنية النص لا تفرق بين مصادر النصوص سواء كانت إلهية أو بشرية.

والمساواة بين النص القرآني وغيره من النصوص حسب النظرية الحديثة تبحث في الكيفية والظروف التي تشكّل فيها النص من كونه نصاً واقعاً في الزمان والمكان، وهذه الظرفية الزمكانية تنطلق من النظر إلى النص بوصفه حاملاً للظروف التي تشكل منها وليس بكونه نصاً مفارقاً أو نصاً مجرداً متعالياً عن المؤثرات الواقعية[٤].

---

(١) شكك عبد المجيد الشرفي في مصداقية ثبوت المصحف على هذا الشكل المجمع عليه. انظر: لبنات، عبد المجيد الشرفي ص١١٩، ١٢٠، وأيضاً طيب تيزيني. انظر: النص القرآني أمام مشكلة البنية والقراءة، طيب تيزيني ص٦٥، أما أركون فهو يكرر في عدة مواضع من كتبه أن القرآن لم يثبّت نهائياً في المصحف بشكل متكامل إلا في القرن الرابع الهجري. انظر على سبيل المثال: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٨٨، ٢٩١، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص١١٤، قضايا في نقد العقل الديني ص١٨٨، ١٨٩. وغيرها كثير، مع العلم أن أركون لم يقدم دليلاً علمياً واحداً على ما يدعيه.

(٢) انظر نصر حامد أبو زيد الذي اعتبر نص السنة نصاً شارحاً بالأساس وليس نصاً مؤسساً وتم ترقيته إلى نص مؤسس بفضل الشافعي، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ص٣٧، وأركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص٧٥، وعبد المجيد الشرفي، لبنات ص١٣٨ وغيرهم.

(٣) سبق بيان بعض هذه الاعتبارات. انظر: ص١٦٠ من البحث.

(٤) سيأتي المزيد من الكلام حول المساواة بين النصوص ونتيجة هذه المساواة قريباً. انظر: ص٢٥٨ من البحث.

وقبل البدء في طرح أهم النظريات التأويلية التي تعاملت مع النص الشرعي، لا بد من معرفة الخلفية الفلسفية التي انطلقت منها، وهذا قد سبق بيانه بالتفصيل، ولا بد أيضاً من بيان النظرة العامة التي تنطلق منها هذه النظريات في مفهومها للوحي وللتاريخ وهو الذي سيكون الحديث عنه في الفقرات التالية، فمن خلال هذا وذاك تتكامل المعرفة بهذه النظريات التي سيتبين من خلال العرض أنها لا تفترق عن الهرمنيوطيقا كما بشرت بها المدارس الفلسفية الغربية.

التاريخ بين المفهوم الغربي والمفهوم العربي:

يعد التاريخ بالمعنى المعمول به في الدراسات التاريخية الإسلامية والعربية أنه خبر عن أفعال الإنسان في الزمان، ويعطي السخاوي[1] مفهوماً للتاريخ بأنه: «فن يبحث عن وقائع الزمان من حيث التعيين والتوقيت وموضوعه الإنسان والزمان»[2]. وبهذا المفهوم الغالب تم تدوين العشرات من الأعمال التاريخية الحاكية لخبر الإنسان ووقائعه في الزمان.

أما في الفكر الغربي الحديث فإن مفهوم التاريخ في الدراسات التاريخية يختلف من حيث الأساسيات بحيث لا يكون الصدق أو الكذب في الأخبار أو سلامة النقل معياراً مهماً في الدراسات التاريخية، فبعد أن كان التاريخ يقتصر على الأحداث السياسية والمعارك الحربية وسير الأبطال، أصبح يهتم بأصول المجتمع ويتناول البنية الحضارية للمجتمع البشري بما تشمله من تنظيمات سياسية واقتصادية وتشريعات إلى سائر التنظيمات.

ويعد فيكو[3] أول مفكر في الغرب يبلور مفهوم التاريخية ويرجع إليه الفضل

---

(١) محمد بن عبد الرحمٰن السخاوي ولد في القاهرة عام ٨٣١هـ، مؤرخ وعالم بالتاريخ والحديث والتفسير والأدب، أصله من سخا إحدى قرى مصر، وقد ساح السخاوي في البلدان سياحة طويلة وصنف زهاء مئتي كتاب، وتوفي في المدينة عام ٩٠٢هـ. انظر: الأعلام ٦/ ١٩٤.

(٢) الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، محمد بن عبد الرحمٰن السخاوي، ص١٩.

(٣) جامباتيستا فيكو مؤرخ وفيلسوف إيطالي، ولد في نابولي عام ١٦٦٨م من أسرة فقيرة، درس اللغات وخاصة اليونانية والفلسفة والمنطق واللاهوت، واشتغل بالقانون الروماني في المرافعات القضائية، مارس التدريس في جامعة نابولي لسنوات عديدة وتوفي عام ١٧٤٤م. انظر: مقدمة كتاب فلسفة التاريخ عند فيكو.

في التنظير للدراسات التاريخية التي جاءت من بعده[١]، والفكرة المحورية التي قامت عليها فلسفة التاريخ عند فيكو؛ أن البشر هم الذين يصنعون التاريخ وليس القوى الغيبية كما يتوهمون، وبالتالي فالتاريخ كله بشري من أقصاه إلى أقصاه، فالإنسان صانع التاريخ، ولا يعرف إلا ما يصنع، فالمجتمعات بكل ما فيها هي من صنع البشر، وعمل المؤرخ إنما هو في الحقيقة محاولة فهم للتطور الذي لحق بالبشرية والإنسان[٢]، ولذلك يعطي هيجل مفهوماً للتاريخ بأنه «ليس وصفاً للوقائع نتثبت منها؛ وإنما هو إدراك للأسباب التي من أجلها حدثت هذه الوقائع»[٣].

ويعطي شارل سليوبو مفهوماً أوسع للتاريخ بأنه: «علم الوقائع التي تتصل بالأحياء من الناس في مجتمع خلال توالي الأزمنة في الماضي.. ويجب أن يدرس في آنٍ واحد نوعين من الوقائع المختلفة كل الاختلاف وهي: وقائع مادية تعرف بالحواس وهي أحوال مادية وأفعال بني الإنسان، ووقائع من طبيعة نفسانية وهي العواطف والأفكار والدوافع التي لا يدركها إلا الشعور، ولا سبيل إلى الإضراب عنها لأنها توحي للناس بسلوكهم وتقتاد أفعالهم الحقيقية»[٤].

ومع أن دراسة أفعال الإنسان من حيث تواليها الزمني مما له نصيب في الدراسات التاريخية الغربية، إلا أنها تمت على هامش الدراسات الأهم وهي دراسة الوقائع غير المادية مما تؤثر في سلوك الإنسان، أما في الفكر العربي فتم على العكس من ذلك تماماً حيث تمت الدراسات المتعلقة بشعور الإنسان ودوافعه على هامش دراسات أفعال الإنسان بحسب تواليها الزمني، ولم يشتهر أحد في الأخذ في الجانب الأول إلا القليل، ومن أبرز هذا القليل ابن خلدون الذي بين مفهومه للتاريخ بأنه: «خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران

---

(١) نص على هذه الأولوية هاشم صالح. انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ـ هوامش هاشم صالح ـ ص٤٧.

(٢) انظر: فلسفة فيكو التاريخية في: فلسفة التاريخ عند فيكو، عطيات أبو السعود ص٢٦، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٩، ١٨٢، ١٩٦.

(٣) المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص١٦١، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية ص٣٦.

(٤) انظر: النقد التاريخي، مجموعة مؤلفين أجانب، ترجمة: عبد الرحمٰن بدوي ص أ، المعجم الفلسفي، جميل صليبا ١/٢٢٧.

العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض.. فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله»[١].

فجوهر علم التاريخ في الحضارة الإسلامية قائم على الخبر من ناحية الثبوت أو عدمه، أما في الفكر الغربي فإن جوهر التاريخ قائم على مضمون الخبر وما يحتويه من معلومات يلعب التحليل والمقارنة دوراً أساسياً في قبول صحة الخبر من عدمه بدون اعتبار علمي لسند الخبر من ناحية السلامة أو عدمها.

وفي هذه الأجواء من الدراسات التاريخية وُلدت نظرية التاريخية[٢] بصفتها معنية بتفسير جدل الإنسان التاريخي مع ما يتلقاه أو يصنعه سواء كان ذلك في مجال الطبيعة أو في مجال الأفكار أو المعتقدات من حيث تأثرها الأساسي بتطور الإنسان والمجتمعات.

فالنظرية التاريخية بمفهومها العام: هي النظرية الشاملة التي تنطلق من أن الحقيقة تتطور بتطور التاريخ، والتي تنظر إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان، وبالتالي لا يكون هناك مجال للحديث عن أي معرفة إلا بالنسبة إلى الإنسان من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية، فالإنسان هو الكائن الواعي التاريخي الوحيد[٣].

ومن هذا المنطلق تم تعامل الفكر الغربي مع جميع المعارف والحقائق على أنها خاضعة للتطور المربوط بالإنسان التاريخي وأنها لا تخرج عن صنعه، أما في الفكر العربي المعاصر فقد تم استقبال هذا المفهوم الغربي بصورة متكاملة

---

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون ص٣٧، ٣٨.

(٢) ظهرت كلمة «تاريخية» للمرة الأولى ـ حسب قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية ـ في مجلة نقد وذلك في ٦ نيسان ١٨٧٢م ص٢٠٩. انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص١١٦.

(٣) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية ٢/ ٥٦١، المعجم الفلسفي، جميل صليبا ١/ ٢٢٩، المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص١٦٢.

وتم تنزيله على الحقائق الدينية بوصفها خاضعة لتغير الإنسان الذي هو محور التاريخ، وفيما يلي عرض لهذا الجانب في الفكر العربي المعاصر.

التاريخية في الفكر العربي المعاصر:

عالج الفكر العربي المعاصر نظرية التاريخية ضمن نطاق تأويل النصوص الدينية، بحيث يرمي من ذلك إلى تحيين النصوص الدينية إلى لحظة زمنية تاريخية غير ممتدة في الزمان والمكان، بل مرتبطة بظروف تاريخية خاصة، وبما أن هذه الظروف التاريخية مرتبطة بالإنسان التاريخي المتغير؛ فتأويل النصوص حركة مستمرة مع هذا المتغير في الزمان والمكان.

أما تاريخ ظهور مصطلح «التاريخية» في الفكر العربي المعاصر فإنه يصعب تحديد تاريخ دقيق لظهور كلمة «تاريخية» وما تحمله من حمولة اصطلاحية كما سبق بيانه في الفكر الغربي، إلا أنه من الممكن إعطاء وقت تقريبي لظهور المصطلح في الفكر العربي المعاصر، حيث يعد من أقدم من استعمل هذا المصطلح وإن كان بشكل متواضع هو المفكر المغربي عبد الله العروي[1] في كتابه «العرب والفكر التاريخي» الذي صدر عام (١٩٧٣م).

أما أركون وهو من أوائل من استخدم النظرية التاريخية في تناول النصوص الشرعية ببحث قدمه في عام (١٩٧٤م) بعنوان «العجيب الخلاب في القرآن» ضمن المؤتمر العلمي الذي عقدته منظمة تقدم الدراسات الإسلامية بباريس، حيث ذكر ضمن المناقشات هدف دراساته المتعددة بقوله: «أريد لقراءاتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً قط بهذا الشكل من قبل في الفكر الإسلامي ألا وهي: تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، حيث كان

---

(١) عبد الله العروي مفكر مغربي ولد سنة ١٩٣٣م بمدينة أزمور، وتابع تعليمه بالرباط ثم بجامعة السوربون وبمعهد الدراسات السياسية بباريس وحصل على شهادة العلوم السياسية سنة ١٩٥٦م، وعلى شهادة الدراسات العليا في التاريخ سنة ١٩٥٨م، ثم على شهادة التبريز في الإسلاميات عام ١٩٦٣م، وحصل على الدكتوراه من السوربون عام ١٩٧٦م ويعمل حالياً أستاذاً جامعياً بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، وأصدر مجموعة من الكتب باللغتين العربية والفرنسية ويضم إنتاجه الفكري في الغالب دراسات في النقد الإيديولوجي وفي تاريخ الأفكار والأنظمة.

العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة»[١]، ومفهوم التاريخية كما يصوغها أركون تعني: «التحول والتغير؛ أي: تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان، أما الإيمان فيبقى ولكنه يتخذ تجليات مختلفة ومتحولة أيضاً»[٢] وخلاصة التاريخية عند أركون كما فسرها هاشم صالح: «هي دراسة التغير من خلال الزمن؛ أي: التغير الذي يصيب الأفكار والأخلاق والمؤسسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات»[٣].

مع العلم أن أركون قدم أهم كتاب له وهو «نقد العقل الإسلامي» الذي قدم ترجمته للعربية بعنوان «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ليبين أن الفكر الديني الذي نشأ على ضفاف النص الشرعي الذي انبثق منه فهم النصوص الدينية إنما هو فكر مشروط بلحظة زمنية غير ممتدة لها ظرفها التاريخي، وفي نفس السياق كتبت نائلة السليني[٤]: «تاريخية التفسير القرآني»[٥] الذي يحمل نفس الفكرة الأساسية من أن فهم النص كما هو متداول في المنظومة الإسلامية السائدة إنما هو فهم تاريخي غير ممتد وإنما مشروط بظرفه الزماني. ولذلك يرى أركون خطأ: «استشهاد المسلم بآية قرآنية لدعم موقفه تجاه حالة خاصة بالعصر الراهن؛ بأن هذا يفترض ذهنية أسطورية تعترف بالمطابقة والانسجام بين الحالة الأولية التي قيلت فيها الآية وبين الحالة الجديدة الراهنة»[٦] لأن هذا ـ حسب أركون ـ مخالف للتغير الحتمي في التاريخ والإنسان الذي هو صانع التاريخ.

فمفهوم التاريخية النابع من الفلسفة الغربية أصبح حاضراً وبقوة في

---

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٢١٢.
(٢) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون ص٢٦، ٢٧.
(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ـ هوامش هاشم صالح ـ ص٧٤، ٨٢، وانظر أيضاً: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ـ هوامش هاشم صالح ـ ص٢٠.
(٤) نائلة السليني أستاذة جامعية حصلت على الدكتوراه من كلية الآداب بمنوبة في تونس وتشغل حالياً منصب أستاذة في كلية الآداب بسوسة في تونس.
(٥) صدر هذا الكتاب عن المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء عام ٢٠٠٢م وهو في الأصل عبارة عن رسالة دكتوراه في كلية الآداب بمنوبة في تونس.
(٦) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ـ هوامش هاشم صالح ـ ص٢٦١. وانظر أيضاً: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص٨٦.

الخطابات العلمانية في غالب أطيافها والموجه لدراسة الإسلام والنصوص الدينية، والتي كانت أهم مخرجاته تنحية فهم النص القرآني كما فهمه مُستقبل النص الأول وهم الصحابة ﷺ، وتقديم تأويل للنص يتماشى مع المتغيرات ـ على حد التعبير السائد ـ ولإيجاد قبول لهذه النظرية في الأوساط العلمية حاولت الخطابات العلمانية تقديم دعم فلسفي لإيجاد أرضية لقبول تأويلاتها التي لم تقتصر على الأحكام بل شملت حتى العقائد وما هو معلوم من الدين بالضرورة، وفيما يلي بيان توضيحي لمنطلقات نظرية تاريخية النص وتأصيلاتها الفلسفية أعرضها من خلال الآتي.

المطلب الأول

تاريخية النص المنبع والمنطلق

لا يمكن فصل النظريات التأويلية الحديثة الممارسة في الفكر العربي المعاصر على النصوص الشرعية عن مباحث الهرمنيوطيقا كما قررتها مدارس ما بعد الحداثة، حيث تعد تلك النظريات الممارسة على النصوص الشرعية تطبيقاً عربياً للهرمنيوطيقا، وهي في العموم صورة طبق الأصل للنظريات التأويلية التي نشأت في الفكر الغربي وخصوصاً في مراحلها المتأخرة.

لا بد بداية هنا من التذكير السريع بأواخر ما وصلت إليه الهرمنيوطيقا في الفكر الغربي حيث سيتم الانطلاق عربياً من هذه المقدمات الأساسية. فقد سبق بيان الثلاثية المهمة في مباحث الهرمنيوطيقا وهي: المؤلف/النص/المتلقي كأساس للانطلاق في مباحث الفهم والتأويل وخصوصاً عند شلايرماخر ودلتاي، وحيث إن الحديث هنا عن إجراء نظريات التأويل على النصوص الشرعية؛ فسيتم صياغة الثلاثية لتكون: قائل النص/النص/مستقبل النص، وسيتم الحديث عن النص أولاً بوصف النتائج المترتبة عليه هي مقدمات للحديث عن الأطراف وهي قائل النص ومستقبل النص.

النص:

بناء على النظرية الوجودية كما بشّر بها هايدغر ورتب أفكارها جادمير فإنه تم النظر إلى اللغة كحدث وجودي ليست تعبيراً عن الإنسان ولكنها تجلٍ

للوجود؛ لأن الوجود يأخذ مكاناً في شكل لغة، فاللغة تفصح عن نفسها من خلال الإنسان، وليس الإنسان الذي يفصح عن نفسه من خلال اللغة، وبما أن النص تموضع من تموضعات اللغة فتم النظر إليه على أنه حدث لغوي وجودي له استقلال عن مؤلفه بمجرد انبثاقه عنه وله وجود ثابت على هذا الأساس، وعلى هذا الاعتبار فإن النص سيفصح عن نفسه بدون النظر إلى قصد المؤلف، بل لا عبرة بقصد المؤلف أصلاً، ومن هذا المنطلق تم التعاطي مع النصوص بصفتها تملك مقومات فهمها من داخلها.

وهذا النص أيضاً يملك في بنيته الأصلية خصائص ومقومات ودينامية لا تُحد، وله قدرة على تعدد التأويلات، وهذه التعددية ليست راجعة إلى مؤثر خارجي بل هي قوة كامنة في بنية النص نفسه[١].

ومن التنظير السابق لا بد من البيان أنه يُنظر إلى النص (أي: نص) نظرة موحدة، فليس هناك فرق في خصائص النص ومقوماته ـ كما هي عليه مدارس الهرمنيوطيقا ـ بين النصوص الأدبية والنصوص الإلٰهية، ومن ثم يجب التعاطي معها لا على أساس مصدر النص بل على أساس النص نفسه بدون النظر إلى أي اعتبارات خارجية.

وكان شلايرماخر أول من أعلن هذا المساواة بين النصوص[٢] ثم توالى تعزيز ذلك بقوة وخصوصاً في الاتجاهات الوجودية كما هي عند هايدغر وجادمير، وهذه المساواة مع أنها انطلقت في الوسط النصراني من حيث مساواة نصوص الكتاب المقدس بغيره من النصوص؛ إلا أنها وجدت لها امتداداً في الفكر العربي المعاصر حيث تم التعاطي مع النصوص بناء على التسوية السابقة بين النصوص الإلٰهية والنصوص البشرية كما سيأتي بيانه قريباً[٣].

---

(١) بعض مدارس الهرمنيوطيقا رأت أن تعدد التأويلات راجع إلى مستقبل النص كما سبق بيانه. انظر: ص٩١، من البحث. وهذا الاختلاف لا يؤثر في النتيجة حيث إن الجميع متفق على تعدد التأويلات تعدداً لا نهائياً.

(٢) سبق بيان ذلك. انظر: ص٨٦ من البحث.

(٣) انظر: ص٢٥٨ من البحث.

مستقبل النص:

تمثل مكانة مستقبل النص في الدراسات الهرمنيوطيقية مكانة مفصلية من حيث كونها مدخلاً مهماً في فهم النص وتأويله من جهة؛ ومن حيث إنها مدخلٌ لتاريخيته من جهة أخرى كما بشر بها دلتاي[١]، فمستقبل النص كائن يعيش في الزمان والمكان ويتحدد وجوده بظروف وأحوال معينة، فوجود مستقبل النص وكينونته في العالم متغيرة على هذا الأساس، وبما أن فهم مستقبل النص للنص يتم عبر انصهار الآفاق كما صاغها جادمير؛ فإن الأفق الذي ينطلق منه مستقبل النص متغير، وعلى هذا لا بد أن تكون نتيجة هذا الانصهار متغيرة حيث إن فهم النص وتأويله متشكّل من النص ومن الإنسان المتغير.

هذا بالنسبة لتأثير وجود مستقبل النص على فهم النص من حيث إن هذا الفهم انبثق في لحظة وجودية لها ظروفها الخاصة، أما من ناحية فهم اللغة التي تلقى بها مستقبل النص النص فتعتبر مدخلاً مهما لتغير الفهم والتأويل، حيث تنطلق هذه النظرية من مقولات الألسنيات كما صاغها دي سوسير؛ من أن اللغة فعالية جماعية تعيش في الوعي الجمعي وهي فوق الظاهرة الفردية، وهي متحركة بطبعها من حيث الدلالة على المدلولات، وعلى هذا فأي تفسير للنص ينبغي أن ينطلق من النظرية التزامنية للغة، من حيث إن فهم النص تشكّل في إطار زمني محدد، ولا يلزم من هذا الفهم الذي نشأ عن لغة في زمان محدد أن يتطابق مع فهم آخر نشأ عن لغة في زمان آخر، فمدلولات ألفاظ اللغة غير ممتدّة بل تخضع لخصوصية المجتمعات المزمّنة تاريخياً.

قائل النص:

من حيث الترتيب المنطقي؛ فمن الأولى أن يبدأ الحديث بقائل النص بصفته مصدر النص، إلا أني اعتمدت تأخير الحديث عن قائل النص؛ لأن هذا التأخير جاء ليبين أن الحديث عن قائل النص هو نتيجة لما سبق تقريره في موضوع النص أو مستقبل النص، فحسب النظرية الوجودية في اللغة التي صاغها هايدغر ونظمها جادمير فإن النص له وجود مستقل وثابت عن قائل النص، وينتهي

---

(١) انظر: ص٩٠ من البحث.

دور قائل النص بمجرد انبثاقه عنه، ولذلك لا عبرة بقصد قائل النص، ويدعم ذلك ما سبق بيانه من أن النص متشكّل من الواقع كما تنظّر له الاتجاهات المادية، ولا يوجد نص نقيّ على هذا الاعتبار، بل إن كل نص ما هو إلا نسيج متداخل من النصوص المتنوعة المنابع كما تقول به نظرية التناصّ، ويبقى دور قائل النص هو نسخ النص وإبرازه، وهذا التناصّ عمل على تهميش دور قائل النص، بل انتهى الأمر إلى تصفيته على يد رولان بارت الذي أعلن عن موت المؤلف ليفسح المجال لميلاد القارئ.

إن عرض ثلاثية: قائل النص/النص/مستقبل النص؛ حسب ما قررته مدارس الهرمنيوطيقا يعد مدخلاً مهماً في تتبع منبع نظرية تاريخية النص كما هي عليه في الفكر العربي المعاصر. ومن تعدد النظريات الممارسة على النص الشرعي من قبل الخطابات العلمانية متخذة من نظرية تاريخية النص منطلقاً لها؛ فقد تفرعت عن نظرية التاريخية نظريات أخرى كنظرية الأنسنة ونظرية النسبية، وهي في الحقيقة تلتقي في النظرية التاريخية في النتيجة، وتعد مداخل أخرى لنظرية التاريخية أيضاً وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله[١]، إلا أن المهم عند الحديث عن النظرية التاريخية أن المنطلق الذي انطلقت منه هذه النظرية ـ مع ما تبنته مما سبق من مباحث الهرمنيوطيقا ـ اتخذ أشكالاً عدة منها ما هو فلسفي غربي بحت كالنظرية الماركسية واللسانيات الحديثة، ومنها ما هو مُستنجد به من التراث؛ وهو أطروحة المعتزلة في خلق القرآن، وبعض مباحث علوم القرآن، ومن هذه المنطلقات الأربعة تم تدبيج نظرية تاريخية النص بوصفها حلاً علمياً لاستمرار عطاء النص مع تغير الظروف الزمانية والمكانية، والفقرات الأربع القادمة تبين بوضوح منطلقات نظرية تاريخية النص كما هي عليه في الفكر العربي المعاصر.

المنطلق الماركسي:

يعد الحديث عن الوحي مقدمة وتوطئة للانطلاق في القول بالنظريات التأويلية الحديثة، فقد تبنت التوجهات التأويلية الحديثة استبعاد مجاوزة الوحي للزمان والمكان هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى التنظير لتحيين الوحي سواء كان

---

(١) سيأتي الحديث عن هاتين النظريتين قريباً. انظر: ص٢٤٨، ٢٥٥ من البحث.

زمانياً أو مكانياً، وهذا التحيين وإن اختُلف فيه إلا أنه في مجمله يَعتبر الوحي لا يخرج عن نتاج الواقع أو هو في الحقيقة عبارة عن منتج اجتماعي ثقافي ساعدت العوامل الواقعية في بنائه.

هذه النظرة المجملة في تشكّل الوحي ساعد في بنائها عموم المنظومة المادية والماركسية على وجه أخص، والتي تقوم على أن الفكر ما هو إلا نتاج للواقع وهو انعكاس للعالم الخارجي سواء كان ذلك قوى الإنتاج أو العوامل الاقتصادية أو نظام العلاقات، وليس هناك فكر يأتي من جهة مفارقة[١]، كما قال ماركس: «إن حركة الفكر ليست سوى انعكاس لحركة الواقع وقد انتقلت إلى ذهن الإنسان»[٢]، فالجدل بين الإنسان والطبيعة وبين الفكر الذي أنتجته المادة يكشف عن العلاقات المتبادلة بين هذه الأطراف الفاعلة والمفسرة للحقيقة الواقعية، ولا يمكن الوصول إلى المعرفة الحقيقية إلا من خلال هذا الطريق المادي، والفكر الذي تقصده النزعات الماركسية بالحديث يدخل الدين فيه دخولاً أولياً، بل إن الأفكار الدينية من الأوليات التي شدد الفكر الماركسي على نقدها بحدة، حيث إن الدين هو الفكر الوحيد الذي نزل من جهة مفارقة بامتياز، ولذلك جاء الانعكاس الماركسي المضاد بأن الدين ما هو إلا انعكاس للواقع، وأن فكرة «الله» ﷻ ثمرة وضع الناس في المجتمع القديم، فالدين وليد الأرض وليس وليد السماء، والإنسان هو الذي يصنع الدين وليس العكس[٣].

وهذه النظرية المادية لتشكّل الفكر هنا على العكس من النظرة المثالية التي تزعمها هيجل من أن الفكر سواء كان فردياً أو جماعياً هو أصل للواقع، وليس الواقع هو أصل للفكر[٤].

---

(١) انظر: في الفكرة الأساسية للمادية وهي أن الفكر نتاج للواقع: الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين ص٤٢٩، ٤٣١، ٤٣٢، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/٤٠٧.

(٢) رأس المال، كارل ماركس ١/٢٩ نقلاً من كتاب: أصول الفلسفة الماركسية، جورج بوليتزلر وجي بيس موريس كافين، ص٣٠.

(٣) انظر: موقف ماركس الحاد من الدين وأنه على حسب زعمه أفيون الشعوب وأن نقده مقدمة لكل نقد، أصول الفلسفة الماركسية، جورج بوليتزلر وجي بيس موريس كافين ص١٠٥، ١٦٧، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/٤١٩، ٤٢٠.

(٤) انظر تفصيل أكثر للمثالية كما هي عند هيجل: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم =

ولقد تعاملت الخطابات التأويلية العربية مع النظرية المادية في تشكل الفكر كحقيقة مطلقة تستطيع من خلالها أن تفسر الفكر حتى لو كان هذا الفكر جاء من جهة مفارقة خارج حدود الزمان والمكان، وبهذه النظرة تعاملت مع الوحي على أنه نتاج الواقع والثقافة[١]، ومن أبرز من حاول تقديم تفسير مادي ماركسي للوحي نصر حامد أبو زيد حيث يقول: «إن النص[٢] في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً»[٣]، والمنهج الذي يقترحه أبو زيد في دراسة ظاهرة الوحي الانطلاق من الواقع الحسي صعوداً إلى المجهول والخفي، وهو بمثابة ديالكتيك صاعد، خلافاً للاتجاهات التقليدية في دراسة الوحي والتي تنطلق من قائل النص مروراً بمتلقيه الأول إلى الواقع الحسي وهو بمثابة ديالكتيك هابط[٤]، فبين النص والواقع علاقة جدلية من هذه الناحية، وأما الفارق بينهما كما يرى أبو زيد فهو أن: «بين جدل النص مع الواقع وبين جدل الواقع مع النص فارقاً في الأولوية ليس إلا، ففي مرحلة تشكيل النص في الثقافة تكون الثقافة فاعلاً والنص منفعلاً، وإن كان انفعال النص هنا انفعالاً من خلال آليات اللغة، وفي مرحلة تشكيل النص للثقافة يكون النص فاعلاً والثقافة منفعلاً، فالثقافة هنا لا تشكل النص؛ بل تعيد قراءته، وهي من ثم تعيد تشكيل دلالته ولا تعيد تشكيل معطياته اللغوية، وفي هذا السياق الجدلي بين النص والثقافة تكشف آلية الغموض والوضوح

= ص٢٧٥، ٢٧٨، المعجم الفلسفي، جميل صليبا ٢/٣٣٧، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/٥٧٦.

(١) تبنى العديد من العلمانيين هذه النظرية في تشكل النص من الواقع الثقافي. انظر على سبيل المثال: نصوصهم من خلال إنتاجهم العلمي: هموم الفكر والوطن، حسن حنفي ص١/١٧، النص القرآني أمام مشكلة البنية والقراءة، طيب تيزيني ص٦، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص٢٤، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص٢١، وغيرهم كثير وسيأتي بيان لغير هؤلاء في ثنايا هذه المسألة.

(٢) «النص» في عبارة المدارس التأويلية الحديثة تعني في العموم النص القرآني.

(٣) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص٢٤.

(٤) انظر المنهج الذي يقترحه أبو زيد في دراسة الوحي بين الجدل الصاعد والجدل الهابط، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص٢٦.

بوصفها سمة من سمات النص»[١].

وتشكّل الوحي من الواقع يلغي أي وجود مفارق أو سابق للنص وهو ما أكده أبو زيد في أكثر من موضع في تقريره لنظرية تشكل الوحي فيقول: «وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقاً عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص»[٢].

إن النظرية المادية لتشكل الوحي على هذا الأساس السابق استعانت بمبدأ التناصّ لتفسّر واقعياً أن نص الوحي تشكل واقعياً من تداخل النصوص المتوفرة زمانياً إبّان انبثاق الوحي، وليس الوحي نصاً نقياً على هذا الاعتبار[٣]، فعلى سبيل المثال تبنِّي القرآن للحنيفية دين إبراهيم إضافة إلى الشعائر التعبدية كتعظيم البيت الحرام وما يتصل به من عبادات، والرقى والتعاويذ وتعدد الزوجات وتخميس الغنيمة وغيرها، هو مما تم تنصيصه من فكر الجاهلية، إضافة إلى ظاهرة الجن والكهانة واتصال بعض البشر بهم حيث جاءت سورة كاملة بهذا الشأن[٤]، مع أن ما يُدعى بأنه تناصّ هنا لم يُفرق فيه بين حكاية الوحي للواقع

---

(١) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص١٧٨. وانظر: ص٦٩ من نفس الكتاب.

(٢) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص٢٤. وانظر: عدة مواضع فيها التصريح بنفي أي وجود سابق للنص (اللوح المحفوظ) في عدة مواضع من نفس الكتاب ص٢٤، ٤٢، ١٠٢، ١١٧، ١٣١ وغيرها من المواضع.

(٣) سبق الكلام حول نظرية التناصّ في تشكل النصوص. انظر: ص١٢٥ من البحث. مع العلم أن تشابهاً هنا بين هذا الرأي وبين ما يدعيه بعض المستشرقين من وجود تناصّ في القرآن وإن لم يسموه بهذا الاصطلاح بحيث زعموا بأن النبي ﷺ تأثر بمزيج من المعارف والآراء الدينية بفضل اتصاله باليهودية والمسيحية فجاء القرآن على هذا النمط. انظر على سبيل المثال: العقيدة والشريعة، جولد زيهر ص١١، ١٢، تاريخ القرآن، تيدور نولدكه ص٧، ٩ وغيرها.

(٤) انظر في موضوع تناصّ الوحي: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون ص٨٨، الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، خليل عبد الكريم، والكتاب يبحث في هذا الموضوع أساساً. وانظر أيضاً: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص٣٤، ٣٩، ٦٣، النص القرآني أمام مشكلة البنية والقراءة، طيب تيزيني ص٣٩، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٣٧، ٤٠، تاريخية الدعوة =

وبين أن يكون الواقع أصلاً له، وبين الجمع بين نفي الوجود الماورائي للنص والإيمان بمصدره الإلهي، وهذا المأزق المنهجي لم تجد له نظرية التشكّل حلاً علمياً.

فمن المنطلق الماركسي في تشكل الفكر من بوابة الواقع دُعمت نظرية تاريخية النص، من حيث إن هذا النص مرتبط بواقع اجتماعي واقتصادي محدد فيبقى فهمه وتأويله من خلال الواقع الذي تشكّل منه، وهذا الفهم والتأويل لا يلزم منه الامتداد مكانياً أو زمانياً بل لكل واقع اجتماعي متغير تأويله للنص الذي لا يشاركه فيه أي مجتمع آخر.

هذا التدعيم الماركسي لنظرية تاريخية النص لم تخل منه غالب الخطابات العلمانية؛ فيجب في الوحي عند أركون مثلاً: «أن يُدرس أو يقارب منهجياً بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعّمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة»[١]، أما أبو زيد فما طرحه في كتابه «مفهوم النص» من فلسفته في موضوع جدل النص مع الواقع[٢] هو في الحقيقة أرضية للقول بتاريخية النص، حيث إن النص جزء من مكونات الواقع المتغير فهو يؤكد: «أن الكلام الإلٰهي ـ القرآن ـ فعل تاريخي، حدثٌ تحقق في التاريخ وارتهن بعقل المخاطبين وبطبيعة الواقع الاجتماعي والثقافي الذي تحقق فيه.. فتاريخية الكلام الإلٰهي أمر لا يحتاج إلى دليل من خارج التاريخ ذاته»[٣]، ومن تاريخية النص المبني على تاريخية الواقع الاجتماعي؛ يتم فهم النصوص وتأويلها من هذا المنظور المتغير، فمثلاً ينصّ نصر حامد أبو زيد في موضوع تأويل آيات الأحكام على أن: «العودة للسياق الاجتماعي الخارجي، السياق المنتج للأحكام والقوانين وتحديد أحكام النص على ضوئها يمكن أن يمثل دليلاً هادياً لا لفهم الأحكام فقط؛ بل يفتح باب الاجتهاد لتطويرها على أساس تأويلي منتج، وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص ـ البنية التي تتضمن مستوى المسكوت عنه ـ

= المحمدية في مكة، هشام جعيط ص١٦١ وما بعدها. وغيرهم كثير.

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص٢١.

(٢) سبق بيان ذلك. انظر: ص٢٠٦ من البحث.

(٣) انظر: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد ص٢٨٧، ٢٨٨.

فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية كانت تصف واقعاً أكثر مما تضع تشريعاً»[١].

هذا الالتصاق بالمبدأ الماركسي لتشكل الفكر من الواقع لتأسيس نظرية تاريخية النص ولّد إقصاء لجميع الأحكام التشريعية بوصفها أحكاماً تاريخية من نتاج الواقع والثقافة، والمسلم المعاصر ـ بناء على هذه النظرية ـ غير ملزم بفهم وتأويل مستقبل النص الأول، بل لكل واقع تأويله الخاص، وبهذا يقول محمد سعيد العشماوي: إن أحكام المعاملات ليست دائمة ولكنها أحكام مؤقتة ومحلية تنطبق في وقت محدد وفي مكان بعينه، وقال عن أحكام الإرث بأنها أحكام تاريخية وخاصة بواقع مجتمع القبائل والعشائر[٢]، حتى أصبحت النظرية التاريخية ما هي في الحقيقة إلا مركسة للواقع والتاريخ، بل يندر من المشتغلين بما يُسمى «إعادة قراءة التراث» إغفال الانطلاق من هذه النظرية في تأويل وإعادة قراءة النصوص الدينية[٣].

المنطلق اللساني:

كما أن الفلسفة الماركسية تعد منطلقاً مهماً في نظرية تاريخية النص؛ فمنطلق اللسانيات الحديثة يعد منطلقاً آخر لا يقل أهمية عن المنطلق الماركسي، حيث انطلقت اللسانيات الحديثة في مفهومها للعلاقة بين الدال والمدلول كما

---

(١) النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد ص١٣٩. وانظر: ص١٣٥، ١٣٦ من نفس الكتاب، وانظر أيضاً في موضوع التدعيم الماركسي لنظرية تاريخية النص: من آفات الفكر الإسلامي المعاصر دراسة نقدية لكتاب الحل الإسلامي فريضة وضرورة للقرضاوي، خليل عبد الكريم، بحث ضمن: الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين رؤية تحليلية، سلسلة قضايا فكرية ص٢٠٦، ٢٦٢، هموم الفكر والوطن، حسن حنفي ١/٦٩ وما بعدها، الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، تركي علي الربيعو ص٧٠.

(٢) انظر: أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي ص١٣٥.

(٣) انظر: نصوص في إعمال هذه النظرية وتقريرها ـ غير ما ذكر ـ على سبيل المثال: هموم الفكر الوطن، حسن حنفي ١/١٤، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور ص١٥١، ثقافتنا في ضوء التاريخ، عبد الله العروي ص١٩٦، تاريخية التفسير القرآني، نائلة السليني ص٩، النص القرآني أمام مشكلة البنية والقراءة، طيب تيزيني ص١٥٢، نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم ص٢٨، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٤٥، مجتمع يثرب، خليل عبد الكريم ص٦ وغيرها كثير.

صاغها دي سوسير لتبين أنها مشروطة بالنظام اللغوي الذي تتميز به كل مرحلة تاريخية لتعكس الواقع الاجتماعي والثقافي المتغير؛ بما أن اللغة نتاج اجتماعي تتغير حسب القوانين الاجتماعية، فالمدلول متحرك على هذا الاعتبار تبعاً لتحرك اللغة بالمفهوم الاجتماعي.

بهذا المفهوم اللساني اتخذت نظرية تاريخية النص ذلك منطلقاً مهماً في صياغة النظرية حسب مخرجات اللسانيات الحديثة، فالنص القرآني بدوالّه ـ إذا استعرنا عبارة دي سوسير ـ مشروطة بالنظام اللغوي الذي صاغته القوى الاجتماعية في القرن الأول الهجري زمن مستقبل النص الأول وهو زمن الصحابة ﷺ، وهذا النظام اللغوي الأول لا يلزم أن يفرز نفس المدلولات إذا تغير النظام اللغوي الذي ستصوغه قوى اجتماعية مغايرة كما هي عليه في العصور المتأخرة، وعلى هذا لا يصح ـ لِسانياً ـ الاستدلال بفهم مستقبل النص الأول؛ لأن هذا الفهم ينطلق من نظام لغوي تاريخي مغاير أصبح في عداد الفهم التاريخي للنص؛ لأن كل نظام لغوي اجتماعي يُنشئ علاقته الخاصة بين دوالّ النص ومدلولاته التي لا يشاركه فيها أي نظام لغوي تاريخي آخر.

وبما أن اللغة في حركة مستمرة ولا يمكن ثبات المعنى لتغير المعنى التاريخي فيه؛ فيقترح أركون لقراءة النص ما يسميه بالقراءة التزامنية ويقصد بها: «القراءة المطابقة زمانياً للنص المقروء؛ أي: القراءة التي تحاول العودة إلى الوراء إلى زمن النص لكي تقرأ مفرداته وتركيباته بمعانيها السائدة آنذاك، وليس بالمعنى السائد اليوم، إنها عكس القراءة الإسقاطية التي تقع في المغالطة التاريخية، وتسقط على نص ما معاني زمن آخر وعصر آخر، ذلك أن معنى مفردات اللغة تتطور وتتغير من عصر إلى آخر»[1]، فالعلاقة على هذه الحالة بين مفهومات الدين واللغة إنما هي معطى تاريخي ثقافي متغير بالضرورة، وفي كل مرة يتغير فيها النظام اللغوي التابع للفعالية الاجتماعية ينتج مدلولات أخرى، ويعيب أركون في هذا السياق الاعتقاد باستمرارية اللغة؛ لأن تاريخية النص نتيجة حتمية لتاريخية اللغة والتي يؤكدها نصر حامد أبو زيد بقوله: «ولا خلاف في أن

---

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٢١٣. وانظر: ص١٣١ من نفس الكتاب. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص٢٣٩.

تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيتها، الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها.. وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص»[١]. والذي ينفيه أبو زيد هنا هو الذي ينفيه دي سوسير بالضبط بأنه ليس هناك علاقة ضرورية بين اللفظ والمعنى ـ أو الدال والمدلول حسب عبارة دي سوسير ـ وإنما لكل دال علاقاته المتغيرة بالمدلولات حسب اللغة بوصفها حِراكاً جماعياً ووعاء لثقافة الجماعة المتحيّنة، وهو الذي يؤكده أبو زيد أيضاً بأنه: «إذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها وإنتاجها فهي بالضرورة نصوص تاريخية بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءاً منه.. وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكّل النصوص، ذلك أن اللغة ـ الإطار المرجعي للتفسير والتأويل ـ ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع.. وتطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز»[٢].

ومع أن منطلق اللسانيات منطلق فلسفي غربي بحت؛ إلا أن هناك من تبنى نظرية تاريخية النص وانطلق من اللسانيات الحديثة بعد تلبيسها ثوباً تراثياً وهو ما فعله محمد شحرور حيث استعان لإقرار تاريخية النص بتبني القول بعدم وجود الترادف في اللغة[٣]، إلا أن الأساس المنهجي الفعلي الذي تبناه هو اللسانيات كما صاغها دي سوسير؛ لأن أساس مشروعه التأويلي هو المعاصرة، كما صاغها شحرور بقوله: «الاطلاع على آخر ما توصلت إليه علوم الألسنيات الحديثة من نتائج وعلى رأسها أن كل الألسن الإنسانية لا تحتوي على خاصية الترادف، بل

---

(١) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد ص٨٣، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد ص٢٨٧.

(٢) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد ص١٩٨. وانظر أيضاً: منهجية التشريع الإسلامي، حسن الترابي، بحث ضمن كتاب: قضايا التجديد نحو منهج أصولي ص١٣٧.

(٣) انظر: القرآن والكتاب قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٤٤. بناء على أن عدم الترادف في اللغة قائل به ابن فارس، مع أن جمهور اللغويين على خلافه وقد سبق بيان ذلك، انظر: ص٢١١ من البحث.

العكس هو الصحيح، وهو أن الكلمة الواحدة ضمن التطور التاريخي إما أن تهلك أو تحمل معنى جديداً بالإضافة إلى المعنى الأول وقد وجدنا هذه الخاصية واضحة كل الوضوح في اللسان العربي»[١].

والمهم في موضوع اللسانيات وتأصيلها لمفهوم تاريخية النص؛ أن اللغة التي فهم بها مستقبل النص الأول القرآن لا يلزم أن تكون هي نفس اللغة التي يتداولها الناس في الأزمان المتأخرة وإن كانت تستعمل نفس الدوال؛ إلا أن المدلولات بتغير مستمر بناء على المعطيات الاجتماعية التي تخضع لها اللغة في حركتها مع الزمن، ولذلك فتاريخية فهم المستقبل الأول للنص أمر يفرض نفسه لِسانياً، وهذا الفهم المنطلق من معطيات اللغة لا يمكن ثباته مع حركة اللغة المستمرة.

المنطلق الكلامي:

مع استدعاء بعض مبادئ الفلسفة الماركسية واللسانيات الحديثة لدعم نظرية تاريخية النص؛ فقد تم الاستعانة أيضاً ببعض مخرجات علم الكلام عند بعض الطوائف التي وجدت قبولاً عند العلمانيين، حيث تم الاستعانة بمسألة خلق القرآن التي اشتهر بها المعتزلة، وإثبات حدوثه في الزمان والمكان، الحدوث الذي يعني في مجمله اعتبار القرآن واقعة تاريخية تكونت من الواقع، ولذلك فسّرت الخطابات العلمانية القول بخلق القرآن لدى المعتزلة على هذا الأساس، فعلى سبيل المثال يقول العشماوي: «رأى المعتزلة أن القرآن مخلوق، وكانوا يهدفون من ذلك إلى ربط آياته بالواقع، وسيلانها مع التاريخ، وعارضهم في ذلك السلفيون بزعامة أحمد بن حنبل، فقالوا: إن القرآن أزلي غير مخلوق، وهو قول يعني فصل القرآن عن الواقع وفصمه من التاريخ»[٢]، أما نصر حامد أبو زيد فيقول: «إن مسألة خلق القرآن كما طرحتها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساساً بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان، أو

---

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٤٤.

(٢) تحديث العقل الإسلامي، محمد سعيد العشماوي ص٧، نقلاً من النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني ص٣٦٤.

المطلق والمحدود»(١)، ولعلاقة مسألة خلق القرآن عند المعتزلة بموضوع التاريخية في الخطاب العلماني نجد أن أركون يعبّر دائماً في حديثه عن القرآن باصطلاح «الحدث القرآني»(٢) وهو بهذا المصطلح يقترب من المفهوم الاعتزالي، فاستخدام مصطلح الحدث القرآني لا يخلو من مغزى ليبين أن فهم النص القرآني مشروط بلحظة تاريخية محددة، وهذه اللحظة غير قابلة للامتداد، حيث إن القول بالحدوث القرآني في هذا السياق معناه اعتبار دلالاته حدثاً مؤطراً بإطار الزمان والمكان بخلاف ما لو كان القرآن غير محدث بصفته كلام الله والذي يعني في النهاية ارتباطه بصفة من صفات الله الأزلية الخارجة عن الزمان والمكان.

ولتدعيم مصطلح «الحدث القرآني» الدال على التاريخية راح أركون يمتدح تجربة المعتزلة بالقول بخلق القرآن بأنها تجربة فريدة من حيث إنها تفصل الروحي عن الزمني، فالمعتزلة على حد تعبير أركون: «عندما دافعوا عن مفهوم خلق القرآن كانوا قد أحسوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ، وإذا ما استعاد الفكر الإسلامي اليوم هذه الفكرة فإنه عندئذ سوف يمتلك الوسائل الكفيلة بمواجهة المشاكل التي تنثال على الفكر المعاصر من كل حدب وصوب بمصداقية أكبر وابتكارية أقوى وأعظم»(٣)، وسر أطروحة المعتزلة كما يراها أركون: «أنها تعني بكل بساطة أن القرآن بحاجة إلى وساطة بشرية، أن تقول بأن القرآن مخلوق فهذا يعني أنه متجسد في لغة بشرية، هي هنا اللغة العربية، هذه هي النظرية التي نسيها المسلمون على مدار التاريخ، وبالتالي فلا يمكنك أن تذهب إلى الله أو تصل إليه إلا عن طريق لغة بشرية، وكل ما عدا ذلك وهم أو عدم قدرة على التمييز»(٤).

---

(١) النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد ص٣٣.

(٢) انظر على سبيل المثال: قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون ص٢٩ وغيرها. زيادة على ذلك فقد امتدح أركون تجربة المعتزلة والقول بخلق القرآن ولكنه يتأسف لأنها أجهضت بقرار سياسي كما يقول. انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص١١.

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٨٢. وانظر أيضاً: قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، محمد أركون ص٢٧٩. وانظر: امتداح أركون للمعتزلة أيضاً في: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص١١. مع العلم أن المعتزلة وإن قالوا بخلق القرآن إلا أنهم يختلفون في النتيجة التي انتهى إليها أركون.

(٤) قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، محمد أركون ص٢٧٨.

فنفي حدوث الكلام الإلٰهي؛ الحدوث الذي يعني في مجمله اعتبار القرآن واقعة تاريخية تكونت من الواقع كما عليه الاتجاه السلفي هو في نظر العلمانيين سجن للنص عن حركته التفاعلية القابلة للتأويل في مجال حركته مع الواقع، بخلاف الأطروحة الاعتزالية، وفي هذا السياق يقول نصر حامد أبو زيد: «إذا كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحي يجمّد النصوص الدينية ويثبت المعنى الديني؛ فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني بالفهم والتأويل من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية»[١].

إن الخطاب العلماني عندما يؤكد على تبني رأي المعتزلة في موضوع خلق القرآن إنما هو انتصار له ضد رأي الأشاعرة في موضوع الكلام الإلٰهي الذي ذهب إلى القول بالكلام النفسي كما هو معروف[٢]، وضعف القول بالكلام النفسي كما هو معروف لم يكن فيه من خيار للترجيح إلا تبني رأي المعتزلة وترجيحه والقول بخلق القرآن بناء على أنه داعم لنظرية تاريخية النص، أما قول السلف في موضوع القرآن والكلام الإلٰهي فهو غائب غياباً تاماً في الخطاب العلماني، ولذلك يشن نصر حامد أبو زيد هجوماً شديداً على الخطاب الأشعري والقول بأزلية الكلام الإلٰهي كما هو في الفكر الأشعري للتدليل على القول بتاريخية النص من حيث إن القرآن تجلى في لحظة زمنية معروفة[٣]، وسر هذا الهجوم الشديد أن نصر حامد أبو زيد لم يعرف في المسألة إلا رأي المعتزلة ورأي الأشاعرة وغاب عنه رأي السلف في هذا الموضوع المهم، وهذا التغييب يغلب على غالب الخطابات العلمانية كما سبق بيان ذلك[٤].

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد ص١٩٢. وانظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني ص٣٧٤.

(٢) انظر رأي الأشاعرة في موضوع الكلام الإلهي: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني ص١٠٨، نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني ص٣٢٠. وغيرها

(٣) انظر: هجوم نصر حامد أبو زيد على الفكر الأشعري القائل بالكلام النفسي بصفته ضد تاريخية النص التي تدعمها أطروحة المعتزلة: النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد ص٧٣ ـ ٤٥.

(٤) سبق بيان غياب فعالية المذهب السلفي. انظر: ص١٦٣ من البحث.

إن العلمانيين في تبنّيهم لأطروحة المعتزلة في القول بخلق القرآن ودفاعهم عنها يختلفون عنهم في النتيجة النهائية؛ من حيث تاريخية النص وتشكله من الثقافة وعدم تحققه إلا من خلال التأويل الإنساني، وهذا ما لم يؤثر عن المعتزلة القول به، وهذه هي النهاية الفلسفية لمسألة خلق القرآن التي يرى نصر حامد أبو زيد أنها غابت عن المعتزلة[١].

ويرى الخطاب العلماني أن سبب انحسار القول بخلق القرآن الداعم لنظرية تاريخية النص كان قراراً سياسياً بحتاً[٢]، وعلى افتراض أن هذا الزعم صحيح؛ فإن كانت أطروحة المعتزلة هزمت سياسياً في أيام الإمام أحمد بن حنبل؛ فإنها هزمت علمياً أيضاً، حيث إن التنظير الذي قدمه المعتزلة في مرحلة ما بعد المتوكل كالفترة التي عاش فيها القاضي عبد الجبار وغيره من أكابر المعتزلة المتأخرين[٣]، أكثر من التنظير الذي قدمه المعتزلة قبله، ولكنه لم يجد امتداداً رغم توفر الدواعي[٤]، فأطروحة المعتزلة وإن كانت لم تنتصر إلا على الصعيد السياسي؛ فإن الأطروحة السلفية انتصرت على الصعيد السياسي والعلمي أيضاً كما يشهد لذلك التاريخ.

---

(١) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد ص٣٣.

(٢) كما هو رأي نصر حامد أبو زيد. انظر: الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو ز يد ص٢٣٣، وأركون. انظر: القرآن من التفسير الموروث على تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص١١.

(٣) كأبي الحسين الخياط (ت٣٠٠) وأبي علي الجبائي (ت٣٠٣) وأبي الحسين البصري (ت٤٣٦) وغيرهم.

(٤) توفرت الدواعي على امتداد أطروحة المعتزلة في أيام الدولة البويهية الشيعية التي حققت على حد تعبير أركون نوعاً من العلمانية وكانت تنزع إلى القول بخلق القرآن أيضاً، وكان القاضي عبد الجبار بن أحمد أكبر منظر للفكر الاعتزالي على رأس هرم السلطة القضائية فيها، إضافة إلى وجود ابن مسكويه وأبي حيان التوحيدي في ظل تلك الدولة، والذي يرى أركون أن هذا الجيل يمثل حركة إنسيّة نشطة كما هو موضوع أطروحته للدكتوراه، مع ما رافق ذلك من انحسار للسياسية التي كانت تدعم القول بقدم الكلام الإلهي. كل هذا يبين بوضوح أن الانتصار السياسي المحدود على أطروحة المعتزلة لم يكن هو السبب الوحيد وراء انحسار هذا الفكر، بل كانت الهزيمة العلمية أشد إيلاماً لهذه الأطروحة.

منطلق علوم القرآن:

على أن نظرية تشكل الوحي من الواقع الثقافي مبنية في الأساس على مخرجات الفلسفة المادية والماركسية على الخصوص واللسانيات الحديثة؛ فإنها قد استعانت بالتراث وخصوصاً في مباحث علوم القرآن لتمنح هذه النظرية غطاء مشروعاً، وهذا يأتي في سياق التوظيف الإيديولوجي حيث يتم استدعاء التراث عند الحاجة إليه فقط؛ بينما يتم استبعاده حينما يبرهن على نقيض الفكرة المراد نصرتها، وعلى هذا الأساس تم في هذا السياق عملية انتخاب لاعلمية لمباحث علوم القرآن حيث تم اعتماد مباحث «أسباب النزول»[١] و«المكي والمدني»[٢] و«الناسخ والمنسوخ»[٣] و«التنجيم»[٤] بصفتها داعمة لنظرية تشكل الوحي من الواقع الثقافي، بينما تم إقصاء مباحث من علوم القرآن من مثل «تكرار نزول الآية»[٥] و«العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»[٦] و«ما تأخر حكمه عن

---

(١) انظر على سبيل المثال: التراث والتجديد، حسن حنفي ص١٥، هموم الفكر والوطن، حسن حنفي ١/ ٢٠، تاريخية التفسير القرآني، نائلة السليني ص١٧، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص٩٧، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي، محمد أركون ص١٠٤ «هوامش المترجم». مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيساً، طيب تيزيني ص٢١.

(٢) انظر على سبيل المثال: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص٧٥، هموم الفكر والوطن، حسن حنفي ١/ ٧٣، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني ص٣٧٤.

(٣) انظر على سبيل المثال: التراث والتجديد، حسن حنفي ص١٥، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص١١٧، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني ص٣٨١، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٥٦، «من آفات الفكر الإسلامي المعاصر دراسة نقدية لكتاب الحل الإسلامي فريضة وضرورة للقرضاوي» خليل عبد الكريم، بحث ضمن: الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين رؤية تحليلية، سلسلة قضايا فكرية ص٢٦٢.

(٤) انظر على سبيل المثال: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني ص٣٨٠، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص٩٨، هموم الفكر والوطن، حسن حنفي ١/ ٧٣.

(٥) انظر على سبيل المثال: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ٨١، ١١٤.

(٦) انظر على سبيل المثال: جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي ص١٢٩، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص١٠٢.

نزوله»[١] حيث إن هذه المباحث من علوم القرآن تعود على نظرية تاريخية النص بالإبطال.

والتوظيف الذي حصل لبعض مباحث علوم القرآن مثل «أسباب النزول» و«التنجيم» و«المكي والمدني» و«الناسخ والمنسوخ» جاء ليؤكد جدلية الواقع مع الفكر، وأهمية الواقع في تشكيل النص، ومن ثم تاريخيته المرتبطة في ظرف تشكّله، فمثلاً يقرر حسن حنفي أن: «كل آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها، ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا أسباب، والسبب هو الظرف أو الحادثة أو البيئة التي نزلت فيها الآية.. وإن كثرة الحديث عن واقعية الإسلام إنما نشأ من هذا الموضوع وهو أسباب النزول، أسبقية الواقع على الفكر، وأولوية الحادثة على الآية، المجتمع أولاً والوحي ثانياً، الناس أولاً والقرآن ثانياً، الحياة أولاً والفكر ثانياً»[٢]، ويقول أيضاً: «ونشأت لذلك علوم بأكملها هي علوم القرآن لبيان تاريخية النصّوص نشأة وتطوراً، الجمع والتركيب مكاناً وزماناً، النزول والنسخ تطوراً ونظاماً، المكي والمدني..إلخ..»[٣] ويقول نصر حامد أبو زيد أيضاً: «ومن أهم تلك العلوم اتصالاً بمفهوم تاريخية النصوص علوم المكي والمدني والناسخ والمنسوخ»[٤]، أما نائلة السليني فتقرر أن: «علم أسباب النزول هو علم مستقل في الظاهر غير أنه مثال للتاريخية»[٥].

ولجدلية الواقع مع الفكر كما تتبناها الخطابات التأويلية لا بد من الاعتقاد بأن لكل آية سبب نزول حتى تنتظم نظرية تاريخية النص بالمعنى المطروح في الخطاب العلماني[٦] وهذا ما يقرره نصر حامد أبو زيد بقوله: «إن الحقائق

---

(١) انظر على سبيل المثال: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص٨٩.
(٢) انظر: هموم الفكر والوطن، حسن حنفي ص١/ ٢٠.
(٣) انظر: هموم الفكر والوطن، حسن حنفي ١/ ٧٣، وانظر أيضاً: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص١١٧.
(٤) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد ص١٩٨.
(٥) تاريخية التفسير القرآني، نائلة السليني ص١٧.
(٦) حسب إحصاء محمد عمارة فإن الآيات التي ورد لها سبب نزول ٤٧٢ آية من أصل ٦٢٣٦ آية كما عند الواحدي، وأما عند المتساهلين كحال السيوطي فتبلغ ٨٨٨ آية، وهذا يعني أن أغلب آيات القرآن لم يرد لها سبب نزول. انظر: سقوط الغلو العلماني، محمد عمارة ص٢٥٥. مع الأخذ بعين الاعتبار أن معرفة سبب النزول في الخطاب العلماني =

الأمبريقية[(١)] المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجماً على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضاً أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداءً ـ أي: دون علة خارجية ـ قليلة جداً»[(٢)] أما علة «التنجيم» فهي من أجل جدل النص مع الواقع وليس بالضرورة من أجل تثبيت قلب النبي ﷺ بالمفهوم المتداول في التراث[(٣)].

أما تحديد سبب النزول في مخرجات نظرية تاريخية النص؛ فخلاف ما يرى العلماء الأوائل من أنه لا سبيل إلى معرفة أسباب النزول إلا بالرواية[(٤)]، في حين يرى أصحاب التوجهات التأويلية الحديثة أن أسباب النزول مما يدخل فيه الاجتهاد بناء على المعطيات الواقعية في زمن الوحي[(٥)].

وفي سياق علم أسباب النزول؛ فقد اضطر الخطاب العلماني إلى استبعاد كون الآية نزلت مرتين، أو نزول عدة آيات في سبب واحد؛ لأن هذا في الحقيقة يعود ليطمس علاقة الواقع بالنص وتشكّل هذا الأخير منه، ومن ثم يعود ليقضي على مفهوم النص ذاته ومن ثم تاريخيته[(٦)].

ولبقاء مفهوم جدلية الواقع مع النص؛ فقد منعت نظرية تاريخية النص مبدأ تكرار نزول الآية، لذلك فقد عارضت التوجهات التأويلية إعطاء مرويات أسباب بالنزول مرتبة الأحاديث المسندة حتى لو كانت من مرويات الصحابة المتفق على صحتها لما يتبناه الخطاب العلماني بصفة أساسية من عدم ثقة بالأحاديث، ومن

= يدخل فيه الاجتهاد والاستنباط من معطيات الواقع وليس بالضرورة عن طريق الرواية.

(١) الأمبريقية أي المعرفة التجريبية، وتطلق على المعرفة الصحيحة التي يكتسبها العقل بتمرين ملكاته المختلفة لا باعتبار هذه المعارف داخلة في طبيعة العقل؛ بل في اعتبارها مستمدة من خارجه. انظر: موسوعة لالاند الفلسفية ١/ ٣٣٩، المعجم الفلسفي، جميل صليبا ١/ ٢٤٣.

(٢) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص٩٧.

(٣) هكذا يرى أبو زيد. انظر: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص٩٨.

(٤) انظر على سبيل المثال: الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي ١/ ٨٩.

(٥) كما رأي أبو زيد، انظر: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص١٠٩، ١١١، وحسن حنفي انظر: هموم الفكر والوطن ١/ ٢٠.

(٦) انظر: إنكار تكرار نزول الآية: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص١١٥.

تشكيك في العمل الحديثي، ولاعتباره للأغراض السياسية التي رافقت عملية تدوين الروايات المسندة على حد تعبير هذا الخطاب[١].

وحيث إن تاريخية النص لا تعترف بالعموم المطلق للنص وسريانه في الأزمان المتلاحقة، فإنه والحالة هذه لا بد من اعتماد «خصوصية السبب» على حساب «عموم اللفظ» لأنه بذلك ينتظم جدل الواقع مع النص ومن ثم تاريخية هذا الأخير وهو ما يقرره الخطاب العلماني بغالب أطيافه، فعلى سبيل المثال يقول نصر حامد أبو زيد: «إن مناقشة دلالة النصوص من خلال ثنائية «عموم اللفظ» و«خصوص السبب» أمر يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النص اللغوي وبين الواقع الذي ينتج هذا النص، ذلك أن إنتاج النص يتم من خلال وسيط له قوانين لها قدر من الاستقلال هو الفكر والثقافة، وتنتمي دوال النص وعلاماته إلى النظام اللغوي الذي يعد نظاماً خاصاً داخل نظام الثقافة، وإن كان هو النظام المركزي»[٢].

وفي موضوع التاريخية المبنية على أسباب النزول؛ فإن العلاقة بين الواقع وسبب ورود النص على خلاف ما يتبناه الخطاب العلماني، فإن الترتيب التوقيفي لآيات المصحف لم يراع فيه الترتيب الزمني من حيث أولوية النزول وإنما رُوعي فيه المناسبات بين الآيات كما هو معروف في علم المناسبات بين الآيات والسور، ولذلك كانت بعض السور المدنية مقدمة في الترتيب على السور المكية، وهذا يدل على أن الآيات تتجاوز الإطار التاريخي الواقعي لها لتكون ممتدة في الزمان والمكان، ولذلك خلت النصوص القرآنية من ذكر التواريخ والأزمنة المحددة كما هو الحال في القصص القرآني حيث لم يكن فيها تواريخ أو حتى ترتيب زمني في أحداثها كما في قصة موسى عليه السلام، فإذا كان الخطاب التوراتي خطاب مغلق تدور أحداثه على ثلاثة: الله وموسى وبني إسرائيل؛ فإن الخطاب القرآني وإن كان موجَّهاً بداية إلى قريش إلا أن أسلوبه يمتد خارج حدود القبيلة وخارج حدود الزمان والمكان وهو متعالٍ على التاريخ.

---

(١) هكذا يشكك أبو زيد في مرويات أسباب بالنزول. انظر: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص١١١.

(٢) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص١٠٦، وانظر أيضاً في نفس السياق: معالم الإسلام، محمد سعيد العشماوي ص١٢٠ وغيره.

إن التوظيف الإيديولوجي الذي حصل بموجبه انتخاب مباحث من علوم القرآن لصالح نظرية تاريخية النص؛ تم بناء على توظيف أيديولوجي أيضاً لهذه المباحث المنتقاة، فقد تم عرض مباحث «أسباب النزول» و«المكي والمدني» و«الناسخ والمنسوخ» و«التنجيم» بطريقة مغايرة لما هو متداول في مباحث علوم القرآن، فكما أنه حصل انتخاب غير علمي لمباحث علوم القرآن؛ أيضاً فقد تم عرضها عرضاً غير علمي لتأتي متوائمة مع المنظومة الماركسية اللسانية لتشكّل الوحي من الثقافة، وعلى هذا الأساس فنظرية تشكل الوحي من الواقع والثقافة تعد هي المدخل الأساسي لدراسة نظريات التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، وإن تنوعت هذه النظريات في مداخلها إلا أن مخرجاتها متفقة وهو الذي سيبينه الكلام في المطلب الرابع من هذا المبحث.

مع الملاحظ أن الخطاب العلماني في تعامله التاريخي مع النص كان أقل تقدمية من الخطاب السلفي؛ من حيث إن الخطاب السلفي نظر إلى العلاقة بين النص والتاريخ نظرة متوازنة دون التضحية بأحدهما لحساب الآخر، أما الخطاب العلماني فإنه ضحى بالنص من أجل التاريخ، وحصر الفهم الصحيح للوحي ومن ثم فهم الإسلام من خلال المنظور التاريخي، وعمل على إقصاء غير علمي لكل منهج يحاول معرفة الوحي من غير المنظور نفسه[1]، وهو من هذه الناحية التي يحاول فيها مناهضة الأصولية الإقصائية ـ كما يُسميها ـ إلا أنه يقف على أرضها.

المطلب الثاني

نظرية الأنسنة

تعد نظرية تاريخية النص أهم نظرية استُخدمت في الطرح المعاصر لتأويل النص الديني، والتي ربطت فهم النص بزمن تاريخي غير ممتد شكلته الظروف الخاصة، سواء كانت هذه الظروف مادية أو حتى لغوية، هذه النظرية في تأويل النص تفرعت عنها نظريات أخرى وإن اتفقت معها في منزع حبس دلالة النص

---

(١) وهذا ما صرح به نصر حامد أبو زيد. انظر: فهم النص٢٧. وانظر أيضاً: النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، حسين مروة ٦/١، من التراث إلى الثورة حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، طيب تيزيني ص٥٨٦ وما بعدها.

عن الامتداد إلا أنها اختلفت في تمحورها حول جانب خاص سواء كان مادياً كما عليه التأويل الماركسي، أو على الجانب اللغوي كما عليه التأويل الألسني، وقد سبق بيان ذلك في منطلقات نظرية تاريخية النص، وأشهر هذه النظريات المتفرعة من نظرية تاريخية النص؛ نظرية الأنسنة، وقد اعتمدتُ الحديث عنها بشكل منفصل عن النظرية التاريخية مع أنها تلتقي معها في كثير من بُناها الفلسفية، ويرجع السبب في ذلك أنها لا زالت تؤخذ في الدرس التأويلي الفلسفي العربي بشكل منفصل تقريباً هذا من جهة، ومن جهة أخرى من حيث اعتمادها على النزعة الإنسية التي تعد محور الفلسفة الغربية في صورتها المتأخرة والتي تروم في عمومها إلى جعل الإنسان محوراً للمعرفة، ولهذا السبب سيتم التعاطي مع نظرية الأنسنة كنظرية تتفق مع التاريخية في النتيجة وإن كانت تختلف عنها نوعاً ما في المنطلق.

نشأة مفهوم الأنسنة:

قد تكثر ممارسة بعض المفاهيم في الفلسفة وإن لم يُسك لها مصطلح خاص، حتى إذا تبلور هذا المفهوم من خلال الممارسات نشأ عنه سك للمصطلح، وهذا شأن كثير من المصطلحات في الفكر المعاصر، ومن ذلك مصطلح «الأنسنة» الذي يعني في مفهومه العام: «جعل الإنسان محوراً لتفسير الكون بأسره»[(١)]. ويعبر عن هذه النزعة أحياناً بالنزعة الإنسانية أو الاتجاه الإنساني[(٢)]، الذي يُعنى بمركزية الإنسان في التفسير والتأويل.

وهذه الأنسنة المعاصرة تجد جذورها القديمة في فلسفة بروتاغوراس[(٣)]

(١) انظر: دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي وميجان الرويلي ص٤٦.

(٢) صدرت عدة كتب في هذا السياق الإنساني لمعالجة كثير من القضايا منها على سبيل المثال: النزعة الإنسانية في الفكر العربي، مجموعة مؤلفين، مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان ١٩٩٩م. الفلسفة الإنسانية في الإسلام، سهير فضل الله أبو وافية، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٥م. إنسانية الحضارة الإسلامية، مجموعة مؤلفين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ٢٠٠٥م.

(٣) بروتاغوراس فيلسوف يوناني ولد في إبديرا ٤٨٠ ق.م، وعرف فيلسوفها الكبير ديموقريطس، وبعد أن طاف أنحاء إيطاليا الجنوبية واليونان يلقي فيها الخطب البليغة؛ قدم أثينا حوالي ٤٥٠ق.م ولم تطل إقامته فيها، وقد اتهم بالإلحاد وحكم عليه بالإعدام =

الذي عبر عنها بقوله: «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً»[١]. ومحورية الإنسان في التفسير والتأويل ليست راجعة فقط إلى المعرفة من ناحية الوجود من عدمه من حيث هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد منها ـ على حد تعبير بروتاغوراس ـ بل إنها راجعة أيضاً إلى الحكم على الأشياء وهذا هو المهم؛ فالصدق والكذب والخير والشر والعدل والظلم هي في حركة مستمرة بناء على اختلاف الإنسان الحاكم عليها، وهذه النزعة السفسطائية وإن كانت وجدت معارضة من سقراط وتلاميذه؛ إلا أنه لم يتم القضاء عليها بشكل نهائي وإنما ظهرت بتجلٍّ آخر أقل سفوراً كما هي في الاتجاه السفسطائي.

هذه الولادة المبكرة للأنسنة استفادت منها حركة ما يُسمى بالإصلاح الديني، حيث تعد البروتستانتية بداية معاصرة للأنسنة الحديثة وخصوصاً فيما يتعلق بالنص الديني، حيث جعلت الإنسان محور فهم النص نازعة بذلك سلطة الفهم الكنسي الرسمي[٢]، ومن هذه الولادة المبكرة للأنسنة مع ما يدفعها من غرور الإنسان بما اكتشفه من أسرار الكون؛ كرس الإعلاء من شأن الإنسان وجعله قيمة عليا حاكمة بذاتها على المفاهيم والتصورات حتى لو كانت هذه المفاهيم دينية جاءت من جهة مفارقة للإنسان.

وقد جاءت الفلسفة الغربية بعمومها فلسفة إنسية تعتمد على البعد الإنساني في التفسير والتأويل، منحّية بذلك المجال الغيبي من دائرة التأثير المعرفي، فعلى سبيل المثال يعد إعلان نيتشه عن «موت الإله» تصويراً صارخاً للنزعة الإنسية ليفسح بذلك عن ميلاد الإنسان الذي سينحّي عالم الغيب لصالح عالم الشهادة، ولعل من أبرز من تزعَّم المذهب الإنساني والنزعة الإنسية فرديناند شيلر[٣]

= وأحرقت كتبه علناً ففر هارباً ومات غريقاً أثناء فراره عام ٤١٠ق.م. انظر: الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص٤٦.

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص٤٦. وانظر أيضاً: تاريخ الفلسفة، إميل برهييه، ١٠٨/١ وقد جعل برهييه في فلسفة بروتاغوراس أنها «برنامج كامل لمن يصبو إلى ثقافة إنسانية وعقلانية».

(٢) سبق بيان دور البروتستانتية في الدفع بعجلة التأويل. انظر: ص٧٩ من البحث.

(٣) فردیناند شيلر فيلسوف براجماتي إنجليزي ولد في عام ١٨٦٤م في شمال ألمانيا وتعلم في إنجلترا واشتهر بنزعته الإنسانية ويعد مؤسس المذهب الإنساني حيث عرضه في كتابه =

صاحب المذهب الإنساني، حيث جعل شيلر المعرفة أمراً إنسانياً تابعاً لأغراضنا الحيوية، لا ندرك منها كل ما يمكن إدراكه، بل نختار من بين عناصرها تبعاً لاتجاه انتباهنا، والحقيقة على ذلك أمر شخصي، وجعل شيلر العلوم التي يتداولها الإنسان هي علوم مشبعة بالإنسانية لأنها من صنع الإنسان ومرتبة لأغراضه، ولذلك فالنتائج المترتبة عليها هي نتائج خاضعة لتأثير الإنسان[١].

هذه الصورة التي صنعها شيلر وجدت تطبيقاً عملياً لها في الفلسفة الوجودية التي صاغها سارتر[٢] الذي ألح على تعريف الوجودية بأنها مذهب إنساني، حيث يرى أن الإنسان يستطيع أن يفسر الأشياء بنفسه كما يشاء، فما الإنسان إلا ما يصنع لنفسه ويريد لنفسه وما يتصوره لنفسه بعد الوجود[٣]، وهذه الفلسفة في المعرفة المغرقة في النزعة الإنسية كما أرادها سارتر مبنية على أساس فلسفته الوجودية؛ بأن وجود الإنسان سابق لماهيته ولذلك لا يوجد شيء يحد من حرية الإنسان.

وقد تلقف الفكر العربي المعاصر الأطروحة الإنسية مع إغفال الصعوبات الفلسفية التي لقيتها النزعة الإنسية في الفلسفة الغربية نفسها من نقد، وهذا يغلب على الكثير من مستوردات الفكر الغربي المعاصر في الثقافة العربية المعاصرة، فكانت نظرية الأنسنة محور المعرفة في كثير من قضايا الفكر العربي سواء ما

= «دراسات في المذهب الإنساني» عام ١٩٠٧م، عمل أستاذاً في جامعة أكسفورد وأستاذاً زائراً في جامعة كاليفورنيا وتوفي عام ١٩٣٧م. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٤٣٠، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٢٤.

(١) انظر مزيداً من فلسفة شيلر في النزعة الإنسية: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٤٣٠.

(٢) جان بول سارتر فيلسوف وأديب فرنسي ويعد المؤسس الفعلي للفكر الوجودي ولد في باريس عام ١٩٠٥م درس الفلسفة وتعرف على الكثير من رموزها، وعمل في المجال العسكري أثناء احتلال فرنسا من قبل الألمان، وزار عدة مدن أوروبية، وفي عام ١٩٤٥م، زار الولايات المتحدة الأمريكية وألقى محاضرة كان لها شهرة حيث بسط فيها مذهبه الوجودي وعنوانها «الوجودية مذهب إنساني»، وتوفي عام ١٩٨٠م، وأحرقت جثته تنفيذاً لما أوصى به. انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ١/ ٥٦٣.

(٣) انظر مزيداً من فلسفة سارتر في النزعة الإنسية: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٤٥٧.

تعلق منها بالنص الديني أو ما تعلق بقضايا التراث أو الأحداث السياسية التاريخية التي أثرت في مجريات الفكر الإسلامي.

نظرية الأنسنة في الفكر العربي المعاصر:

اعتمدت غالب الخطابات العلمانية مبادئ الأنسنة في التفسير والتأويل ومحورية الإنسان في المعرفة وخصوصاً في جانب النص الديني الذي هو محور الحديث سواء صرّحت هذه الخطابات بالمصطلح نفسه أو أعملت المفهوم الإنسي وإن لم يتم استخدام الصيغة المشهورة له، فإن العبرة بالآلية الإنسية التي يتم بها التأويل وإن حاول المؤول إيجاد صيغة أقل حساسية من بعض الصيغ المثيرة للجدل، ويعد محمد أركون أول من سك مصطلح «الأنسنة» بهذه البنية وجاء ذلك كتعريب منه لمصطلح «Humanism»(١)، وقد ذكر أركون أن المصطلح لم يستخدم قبله وخصوصاً بعد أن ترجم أطروحته للدكتوراه التي كانت بعنوان «نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي»(٢)، ويرى أركون أن نزعة الأنسنة عرفها الإسلام الكلاسيكي قبل أن تشهدها أوروبا في القرن السادس عشر، والتجربة الإنسية الممارسة في التاريخ الإسلامي ـ على حد تعبير أركون ـ كانت على يد التوحيدي وابن مسكويه، وهناك شخصيات شاركت في هذه التجربة الإنسية كالجاحظ والقاضي عبد الجبار المعتزلي وابن سينا وإخوان الصفا وغيرهم، وساعد على ذلك قيام الدولة البويهية التي حققت نوعاً من العلمانية في الحياة السياسية ـ على حد تعبير أركون(٣).

وما تؤكد عليه نظرية الأنسنة في السياقات العلمانية هو إنكار أي معرفة من خارج الإنسان كالدين أو الوحي، والوحي نفسه لا بد من تفهّم تحوله من إلهي إلى إنساني، وإذا تمت بشرية الإلٰهي فلا بد أن يخضع للإنسان، وفي هذا المعنى

---

(١) هكذا يرى هاشم صالح هذه الأولية، انظر: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، محمد أركون ص٧.

(٢) انظر: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، محمد أركون ص٣٠. وقد ترجم هاشم صالح أطروحته هذه إلى العربية وصدرت عن دار الساقي عام ١٩٩٧م.

(٣) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٧٦، ٧٨، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، محمد أركون ص٨ «هوامش هاشم صالح».

جاءت تنظيرات العلمانيين للبرهنة على صحة التأويلات الحديثة المنطلقة من أنسنة الإلهي، فالوحي عند حسن حنفي يتحول إلى أيديولوجية نظرية إنسانية لأنها نتاج التجربة الإنسانية ومستمدة من الواقع ولذلك ففهم الوحي لا بد أن يكون فهماً إنسانياً[(١)]، حيث إن النص الإلٰهي اتخذ صفة الأناسة بمجرد نزوله بلغة الإنسان، ولذلك فهو خاضع للتغير، حيث يقول نصر حامد أبو زيد في هذا السياق: «القرآن نص مقدس ثابت من حيث منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير أي من جهة الإنسان ويتحول إلى نص إنساني (يتأنس).. فالنص منذ لحظة نزوله الأولى ـ أي: مع قراءة النبي ﷺ له لحظة الوحي ـ تحول من كونه (نصاً إلهياً) وصار فهماً (نصاً إنسانياً) لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل»[(٢)]، وعند نصر حامد أبو زيد أيضاً فإن اللحظة الأولى لتأنس النص وهي لحظة فهم النبي ﷺ للنص لا تعني المطابقة الذاتية للنص[(٣)]؛ بل هو فهم إنسي للنص، ولا يمنع أن يكون هناك فهم إنسي آخر للنص نفسه؛ إذا تغير الواقع من خلال جدله مع النص.

فالنصوص الدينية على المفهوم السابق تأنّست منذ استقبال الإنسان لها، وهي محكومة بالثبات والتغير، فهي ثابتة في المنطوق متحركة في المفهوم، ففهم النص راجع لمحورية الإنسان في علاقته بالنص، وحيث إن الإنسان محكوم بعدم الثبات؛ ففهمه للنص تابع لهذه الحركة غير المستقرة، ومن ثم فكل فهم فهو محكوم بظرفه الإنساني، وهذا الفهم لا يخرج عن الإطار التاريخي الذي انبثق منه فهو محكوم به غير ممتد، فالخطاب العلماني وإن أقرّ بإلهية الوحي على مستوى منطوق الخطاب إلا أنه في الممارسة لا يخرج عن دائرة الإنسان.

والحديث عن نظرية أنسنة مجال النص الديني لا يعني أن هذه النظرية لم يتم تفعيلها في العلوم الناشئة على ضفاف النص الديني، فالمتابع للحركة التأويلية يلحظ امتداداً لنظرية الأنسنة على التراث بشكله العام، فتفسير النص أو التراث

---

(١) انظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٢/ ٤٦٥، ٤٧٦. وانظر أيضاً: هموم الفكر والوطن، حسن حنفي ١/ ٤٥٢.

(٢) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد ص٩٣. وانظر أيضاً: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني ص٣٧٩.

(٣) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد ص٩٣.

بعمومه أو حتى الأحداث السياسية المتعلقة بجانب من جوانب النص الديني تم تفسيرها بناء على نظرية الأنسنة، فالحِراك الداخلي حسب هذه النظرية مستبعد فيه أية دوافع دينية أو أخلاقية، وإنما الدافع الأساسي هو ما يتعلق بالجانب المادي من الإنسان سواء كان سياسياً أو اقتصادياً أو نزاعات إثنيّة[١]، ولقد بلغت الإنسية العلمانية تطرفاً حاداً في هذه النزعة بتفسيرها العمل الحديثي الذي قام به المحدثون بدوافع سياسية[٢]، وربط أصول الشريعة التي نظمها الشافعي بدوافع أيديولوجية[٣].

والملاحظ مع اعتبار الخطاب العلماني للأنسنة في قراءته للتراث الإسلامي؛ أنّ هذا الخطاب نفسه عندما يقرأ الفكر الغربي يقرأه باعتباره فكراً مستنيراً وحقيقة مطلقة متعالية نقية لم تؤثر فيها النزاعات والدوافع البشرية والإنسية والإثنية، وهذه المقارنة بين القراءتين توحي بالتناقض الذي عليه الخطاب العلماني؛ بحيث يتم قراءة حضارة قراءة تاريخية إنسية، بينما يتم قراءة حضارة أخرى قراءة متعالية عن التاريخ والأنسنة.

إن تفسير النص والتراث بعمومه طبقاً لنظرية الأنسنة يختزل الإنسان بجانبه المادي فحسب، مستبعداً أقوى مكونات الإنسان وهو المكوّن الروحي والديني والأخلاقي الذي تكمن خلفه الدوافع الحقيقية للفعل الإنساني، ولذلك فإن استحضار بعض مكونات الإنسان على حساب البعض الآخر ما هو إلا اختزال

---

(١) الإثنولوجيا علم يبحث في الأجناس والأعراق البشرية سواء الموجودة الآن أو التي اختفت منذ عهد قريب مع العناية بنوع خاص بالدراسة التحليلية المقارنة للشعوب البدائية. انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص٢٢.

(٢) انظر على سبيل المثال: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور ص٦١، الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط ص١٣٥، ١٣٦، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، عبد الجواد ياسين ص٢٣٤، ٣٢٣، أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي ص٧١، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص١٤٦، ١٧٥ وغيرها.

(٣) انظر على سبيل المثال: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، ص٧، ٣٩، ٤٠، ٤٢، ٥٦، ١١٠، وأيضاً في كتابه: النص والسلطة والحقيقة ص١٩، لبِنات، عبد المجيد الشرفي، ص١٣٨، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص٧٥ وغيرها.

للإنسان، وهذه الصعوبة ناشئة ـ كما سبق بيانه ـ من ابتسار النظريات الحديثة من سياقها الغربي وإعمالها في حقل معرفي مغاير متناسيةً الصعوبات أو حتى النقد الذي وجه إلى هذه النظريات في بيئتها الأصلية.

المطلب الثالث

نظرية النسبية

إذا كانت نظرية الأنسنة المتمحورة حول الإنسان قد تفرعت عن النظرية التاريخية كما سبق بيانه؛ فإن النظرية النسبية قد تفرعت هي بدورها عن النظرية التاريخية أيضاً وإن كانت أعم من نظرية الأنسنة، وهذه النظريات جميعاً قد اختلفت في المنطلق إلى حد ما ولكنها تتفق في النتيجة النهائية وهي حبس دلالة النص عن الامتداد، ودراستها هنا بشكل مستقل يأتي تلبية للسياق العام في الخطاب التأويلي الفلسفي من حيث إنها لا زالت تؤخذ فيه على انفراد.

إن ما سبق بيانه بالتفصيل في مباحث الهرمنيوطيقا هو في الأساس أرضية للقول بالنظرية النسبية في فهم النص، ففلسفة دلتاي وهايدغر وجادمير تصب في هذه النتيجة، التي عبر عنها جادمير بأن عملية الفهم تتم عبر انصهار الآفاق أفق النص وأفق المتلقي، وبما أن أفق المتلقي متغير بناء على أن وجوده متغير ومشروط بلحظة تاريخية معينة؛ فإن الفهم في هذه الحالة متغير[(١)].

والنسبية التي قررها جادمير في موضوع الفهم بناء على انصهار الآفاق لم تكن غريبة في الفلسفة الغربية؛ فعند جون لوك[(٢)] بناء على نزعته التجريبية فإن المعرفة كلها تُفسر بالحسّ وحده، والمبادئ الأخلاقية نسبية تختلف من شعب

---

(١) سبق بيان ذلك بالتفصيل في جذور نظرية التأويل الحديثة. انظر: على سبيل المثال ص٩٩ من البحث.

(٢) جون لوك أحد كبار ممثلي النزعة التجريبية الإنجليزية، ولد بالقرب من بريستول عام ١٦٣٢م وتعلم في بداية حياته اللغات القديمة، ثم التحق بجامعة أكسفورد ودرس اللاهوت ولكنه انصرف عنه إلى دراسة الطب وألف فيه بعض الأبحاث، واتجه لدراسة الفلسفة عام ١٦٧٠م، وقد شغل مناصب إدارية، وتفرغ بعد ذلك للكتابة وخصوصاً في المجال السياسي، وتوفي عام ١٧٠٤م. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص١٤١، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٣٧٣، تاريخ الفلسفة، إميل برهييه ٤/ ٣٢٤.

إلى آخر ومن دين إلى آخر[١]، أما وليم هملتون[٢] وتلميذه منسل[٣] فغالا في موضوع النسبية حتى زعما بأن أي معرفة فهي نسبية[٤]، وهذه الفلسفة المغالية في النسبية كانت أيضاً موضعاً للنقد في الفلسفة الغربية.

ومن مفهوم التغير في الفلسفة الغربية سواء كان ذلك على نطاق الإنسان أو الزمان أو المكان؛ تم تبني النظرية النسبية في الفكر العربي المعاصر في مجال فهم النصوص الدينية وتأويلها بناء على أن هذه النصوص وإن كانت ثابتة في المنطوق إلا أنها متحركة في المفهوم فالنص عند حسن حنفي: «ليس له ثوابت بل هو مجموعة من المتغيرات يقرأ كل عصر فيه نفسه.. ولما كانت العصور متغيرة جاءت التفاسير متغيرة طبقاً لها»[٥]، وهذا التغير عام حتى في العقائد فهي عند نصر حامد أبو زيد: «تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر»[٦] وتغير الفهم ـ حسب حنفي ـ يكون داخل القارئ الواحد أيضا فهو: «حسب الأحوال النفسية للقارئ الواحد، وحسب الفروق بين الأفراد وتبعاً للبيئات الثقافية والحضارات والعصور، وقد يأخذ النص الواحد معاني مختلفة طبقاً لمراحل العمر للفرد الواحد وطبقاً لتجاربه المكتسبة حتى ليبدو النص مساوقاً وتابعاً لتطور الفرد في مراحل عمره»[٧].

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص١٤٥، ١٤٦.

(٢) وليم هملتون ولد بجلاسكو عام ١٧٨٨م، وتخرج من جامعة أكسفورد، وعين أستاذاً للقانون الإسكتلندي والقانون المدني بجامعة أدنبرى، ثم أستاذاً للفلسفة بها وشغل هذا المنصب إلى وفاته عام ١٨٥٦م. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص٣٣٧.

(٣) منسل تلميذ هملتون ولد عام ١٨٢٠م عمل أستاذاً بأكسفورد ويعد كبير قساوسة كنيسة سنت بول، ويتبع رأي أستاذه هملتون وقد يكون في بعض الأحيان أشد تعلقاً منه بمبدأ النسبية، وقد توفي عام ١٨٧٩م. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٣٣٩.

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص١٣٩، ٣٣٧.

(٥) انظر: قراءة النص، حسن حنفي، بحث ضمن كتاب: الهرمنيوطيقا والتأويل ص١٧.

(٦) النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد ص١٣٤، وانظر أيضاً: سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني، عبد الهادي عبد الرحمٰن ص١٠١، حيث زعم المؤلف أن «الإسلام نفسه نسبي رغم عالمية دعوته» وانظر تقرير هذه النظرية أيضاً: الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ظاهر ص٣٤٧.

(٧) قراءة النص، حسن حنفي، بحث ضمن كتاب: الهرمنيوطيقا والتأويل ص١٧، ١٨.

وبمثل تقرير حسن حنفي ينطلق محمد شحرور بإجراء نظرية النسبية على دلالة القرآن فيقول: «فالقرآن مطلق، ولكن قراءاته نسبية بمعنى أنها منسوبة إلى جهة»[(١)]، أما في موضوع السنة وهو ما يقل حديث العلمانيين عنها فإنها أيضاً بناء على النظرية النسبية في فهم النصوص خاضعة للتأطير النسبي بحيث تكون أفعال النبي ﷺ وتقريراته مرتهنة بإطارها الزماني والمكاني، ومن ثم لا امتداد لفهم النبي ﷺ للنص القرآني لأنه ـ حسب محمد شحرور ـ فإن: «دور النبي ﷺ هو تحويل المطلق إلى نسبي، والحركة ضمن حدود الله[(٢)]، في القرن السابع في شبه جزيرة العرب»[(٣)] وشحرور هنا حسب التأطير النسبي للسنة يقول: «لم ألغ السنة وإنما وضعتها في إطار آخر غير الإطار الذي وضعها فيه الفقهاء»[(٤)].

والنظرية النسبية في تعاملها مع النص تنظر إلى مبدأ الحقيقة بأنها نسبية، ومنها الحقيقة الدينية المتمثلة بالنص القرآني أو النص النبوي، ونسبية الحقيقة القرآنية ناتجة عن تغير اللغة ومفهوماتها تبعاً لتغير الظروف الاجتماعية، وهنا نجد الاستعانة باللسانيات الحديثة لدعم نظرية نسبية النص واضحاً كما عند أركون في موضوع الحقيقة القرآنية بأنه: «لا يمكن الفصل بشكل جذري بين الحقيقة والتاريخ، كما كان قد فعل تراثٌ طويل من الفكر المثالي، ذلك أنه ما إن تأخذ حقيقة معينة شكلاً محدداً في لغة ما حتى تجد نفسها قد انخرطت في تاريخية محددة، هنا نجد عالم الألسنيات يقول: بأن الحقيقة هي مجموعة من المفهومات الحافّة المشتركة لدى جماعة بشرية معينة»[(٥)].

---

(١) مجلة الحياة الطيبة، القراءة المعاصرة للنص القرآني إشكالية المنهج وأدواته حوار مع محمد شحرور، العدد الثالث عشر، خريف ٢٠٠٣ م ص٣٠٢. وحسب شحرور: «فإن النبي ﷺ لم يؤول القرآن، وأن القرآن كان أمانة تلقاها وأداها للناس دون تأويل، وإنما أعطاهم مفاتيح للفهم» القرآن والكتاب قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٦٠.

(٢) يقصد شحرور بحدود الله هو ما يراه في نظرية في الحد الأعلى والحد الأدنى. وقد سبق بيان ذلك.

(٣) القرآن والكتاب قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٣٩، وانظر أيضاً: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور ص٦٠.

(٤) مجلة الحياة الطيبة، القراءة المعاصرة للنص القرآني إشكالية المنهج وأدواته حوار مع محمد شحرور، العدد الثالث عشر، خريف ٢٠٠٣ م ص٣٠٢.

(٥) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص١٣١.

إن نظرية نسبية النص في مجال النص الديني تحاول تجاوز فهم القرون المفضلة إلى فهم محدث متعدد بعيداً عن بنية اللغة التي نزل بها النص، وهي في هذه المحاولة لا يمكن فصلها عن الفلسفة البرجماتية وخصوصاً على المستوى التطبيقي، وإن كان من يتبنى هذه النظرية ينازع في هذا الربط حيث تقرر البرجماتية ـ كما يراها وليم جيمس[1] ـ بأن: «الحقيقة ليست تصوراً مطابقاً للشيء كما يعتقد عامة الناس، وإنما هي التصور الذي يؤدي بنا إلى الإحساس بشيء أو إلى تحقيق غرض، وبعبارة أخرى فإن الحقيقة هي التصور الذي نستسيغه ونحققه فنجعله صادقاً بتصديقنا إياه»[2] وهذا المعنى هو ما قرره حسن حنفي في موضوع تأويل النصوص حيث يؤكد أن: «كل التفسيرات ممكنة إذا كان فيها تلبية لمطالب العصر، فلا توجد صحة نظرية بقدر ما هناك من فائدة عملية»[3]، ومن ذلك يتبين أن نظرية نسبية النص ما هي إلا مراوغة لتطويع النص لحقيقة متوهمة من أجل تحقيق غرض أو تصديق غير صادق لفهم محدث لا تخدمه لغة النص الأصلية ولا الحقيقة الشرعية.

المطلب الرابع

المُخرج النهائي للنظرية

نظرية تاريخية النص وما تفرع منها كنظرية الأنسنة أو نسبية النص إنما تنزع في منطلقها من الفلسفة الهرمنيوطيقية كما قررتها المدارس الفلسفية الغربية كما سبق بيانه والتي تتعامل مع النص (أي: نص) تعاملاً موحداً ليس هناك تفريق بين النصوص الدينية والنصوص البشرية سواء كانت نصوصاً أدبية أو فلسفية أو

---

(١) وليم جيمس فيلسوف أمريكي ولد في نيويورك عام ١٨٤٢م أحد منظري المذهب البراجماتي وكان والده قسيساً برتستانتياً، تابع دراساته العلمية والفلسفية في معاهد وجامعات أوروبية وأمريكية وحصل على الدكتوراه في الطب من جامعة هارفارد عام ١٨٧٠م وعين أستاذاً في نفس الجامعة، ثم اتجه بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة بصفة مكثفة ونشر عدة كتب علمية في هذا الجانب وغيره، وتوفي عام ١٩١٠م. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٤١٦، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ١/ ٤٤٧.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٤١٨.

(٣) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ١/ ٤٢، ٤٣.

غيرها، وقد جاء الاستخدام العربي لمفاهيم الهرمنيوطيقا صورة طبق الأصل عن النسخة الغربية إن لم يكن أشد تطرفاً، فبناء على أن النص (أي: نص) يحمل مقوماته الأساسية في الفهم والتأويل بغض النظر عن مصدر النص؛ فقد تم التعاطي مع النصوص الدينية على هذا الاعتبار، فمثلاً يقرر طيب تيزيني: «أن القرآن نص لغوي تاريخي مثله في ذلك مثل أي نص آخر.. وفي أن القول بأصل إلهي له لا يعني أنه ذو خصوصية منهجية تنأى به عن مناهج البحث العلمي المعتادة»[١] وأيضاً فلا فرق ـ حسب عبارة حسن حنفي ـ بين النص الديني والنص الأدبي والنص التاريخي والنص القانوني والنص الفلسفي[٢]، وهذه المساواة المقامة بين النصوص من حيث الوصول إلى دلالتها من خلال النص نفسه دون اعتبار لقائل النص هو السائد في تعامل الخطاب العلماني مع النص الديني ونصوصهم في هذا السياق متكاثرة[٣].

والنتيجة التي سينتهي إليها الخطاب العلماني من هذه المقدمات الهرمنيوطيقية في مساواة النصوص هي تعدد تأويلاتها، وهذا التعدد غير محصور في عدد معين من التأويلات؛ بل إن فهم النص يساوي عدد القراء رياضياً، وهذا بالضبط ما قرره دلتاي وجادمير ورولان بارت وغيرهم من القول بلانهائية التأويل[٤]، فعلى سبيل المثال يقول علي حرب: «ولا شك أن القرآن يقرأ في ضوء الابتكارات العلمية والثورات المعرفية كما لم يُقرأ من قبل، إنه يقرأ كل مرة قراءة جديدة ومختلفة، ذلك أن القراءة الجديدة تقرأ في النص أي نصٍ كان ما لم يقرأ فيه من قبل.. وهذه ميزة النص الذي يستحق أن يُسمى نصاً، إنه لا يُقرأ قراءة أحادية ونهائية، بل يحتمل أكثر من قراءة، ويقبل الاختلاف والتعدد في

(١) انظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني ص٣٧٣.

(٢) انظر: قراءة «مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد»، حسن حنفي، مجلة فصول المجلد التاسع عدد ٣، ٤ فبراير ١٩٩١م.

(٣) انظر على سبيل المثال: أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة ص١٩، علي حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة ص٣٠، ٣١، نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٤٩، طيب تيزيني، النص القرآني أمام مشكلة البنية والقراءة ص١٨٤، محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص٣٥، ٣٦. وغيرها.

(٤) سبق بيان فلسفتهم بالتفصيل في القول بلانهائية التأويل في جذور نظرية التأويل الحديثة. وانظر على سبيل المثال: ص١٢٩ من البحث.

المعنى، ويتجدد فهمه مع كل قراءة. . فكيف إذا كان النص هو القرآن، والقرآن فضاء تأويلي»[١]، فالقراءة التي يقترحها علي حرب قراءة كاشفة غير مسبوقة لا تسترجع ما قاله العلماء والمفكرون الأوائل بل تكشف في النص عمّا لم يُكشف من قبل، وعلى حد تعبير أركون فإن النص القرآني: «نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي»[٢]، واعتماد مبدأ النص المفتوح ليست مقتصرة على النصوص المتشابهة بل إنها شاملة لكل النصوص حتى المحكم منها، واعتماد مبدأ لانهائية التأويل في التعامل مع دلالات النصوص هو الاعتماد الغالب في الخطاب العلماني ونماذج تقرير ذلك كثيرة[٣]، بل إن الخطاب العلماني يعيب الممارسة التي تمت على يد العلماء الأوائل حيال النص بأنها كانت محاولة لإغلاق النص.

إن النص المفتوح الذي يقول كل شيء ولا يقول شيئاً في الوقت نفسه ـ حسب عبارة طيب تيزيني ـ استند على نظرية النسبية في المعرفة والحقيقة، بحيث لا يوجد ما يمكن أن تُوصف بأنها حقيقة مطلقة، فكل تأويل فهو حقيقة مشروعة بحسب ظرفه، وعند ذلك لا مجال هنا لمبدأ فرز التأويلات إلى حق وباطل ويقرر ذلك علي حرب بأنه: «في ضوء مفهوم النص والحقيقة لا مجال للحديث عن الخطأ والصواب في نص من النصوص، فالتخطئة أو التصويب يصحان إذا كنا نتعامل مع النص بوصفه يعكس أو يتطابق مع حقيقة ذهنية أو خارجية قائمة بمعزل عنه كما هو شأن النقد الكلاسيكي الذي يستخدم مفهومات الدحض والتناقض أو التهافت»[٤]، وعلى رأي علي حرب هذا فإن نسبية الحقيقة التي

---

(١) انظر: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، على حرب ص١٠٣، ١٠٤. وقد حاول علي حرب أن يقرر هذا في كثير من كتبه. انظر على سبيل المثال: نقد الحقيقة، علي حرب ص٦، ٣٤، ٣٥، نقد النص، علي حرب ص٢٠، ٨٧، التأويل والحقيقة، علي حرب ص١٧، ١٩١.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص١٤٥.

(٣) انظر على سبيل المثال: في تقرير لانهائية التأويل واعتماد النص المفتوح: طيب تيزيني، الإسلام والعصر ص١٠٥، ١٤٨، عبد المجيد الشرفي، في قراءة التراث الديني «الإتقان في علوم القرآن أنموذجاً» ضمن كتاب: في قراءة النص الديني ص٢٢، نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني ص٨٣، حسن حنفي، قراءة النص، بحث ضمن كتاب: الهرمنيوطيقا والتأويل ص١، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون ص٧٦. وغيرها.

(٤) نقد النص، علي حرب ص١٣.

تولّد عنها لانهائية التأويل هي ما يتفاعل معه الإنسان حيال النص ليس شيئاً آخر سواه ولذلك ـ حسب علي حرب ـ: «ليس هناك إسلام صحيح وإسلام غير صحيح.. بل كلٌ يمارس إسلامه وينتج حقيقته وكل واحد يملك حقه ومشروعيته»(١).

مع اعتماد الخطاب العلماني على مخرجات الهرمنيوطيقا كما هي في الفلسفة الغربية لصياغة مبدأ تعدد تأويلات النص تعدداً لانهائياً؛ فقد حاول أيضاً توظيف التراث لخدمة هذه التعددية، وهذه الانتقائية في التوظيف تكثر في الخطاب العلماني بحيث يتم استدعاء التراث عندما يكون في خدمة الفكرة، بينما يتم استبعاده عندما يُناقض الفكرة المراد نُصرتها، ويتهم التراث حينها بأنه خضع للأدلجة أو للتوظيف السياسي، ففي تقرير لانهائية تأويل النص الديني حاول الخطاب العلماني توظيف بعض المقولات وإجبارها قسراً لتدل على لانهائية التأويل، أو حتى الاستعانة بالفلسفة الصوفية وهي المرتع الخصب للممارسة التأويلية غير المنضبطة بأي ضوابط علمية. فعلى صعيد استثمار بعض المقولات المشهورة في التراث الإسلامي نجد أن نصر حامد أبو زيد يقرر أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه صاغ مبدأ مشروعية تعدد القراءة بمقولته الشهيرة: «والقرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال»(٢) فمعنى ذلك ـ على حد تعبير نصر حامد أبو زيد ـ أن تعدد «القراءة أو بالأحرى تعدد مستويات القراءة تعد جزءاً من منظومة السياق المنتجة لدلالة النصوص، وليست مجرد سياق خارجي إضافي»(٣)، أما علي حرب فهو يستعين أيضاً بما نقله الزركشي(٤) عن سهل بن عبد الله التستري(٥) بأنه: «لو أُعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ

---

(١) انظر: الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، علي حرب ص١٨٠.

(٢) قاله علي بن أبي طالب رضي الله في موضوع التحكيم. انظر: الطبري ٣/ ١١٠.

(٣) النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد ص١١٣.

(٤) الزركشي هو محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، ولد في مصر سنة ٧٤٥هـ ورحل إلى حلب ودمشق وغيرها، وكان فقيهاً أصولياً أديباً فاضلاً، وكان أكثر اشتغاله بالفقه وأصوله وعلوم الحديث والقرآن والتفسير، وقد ترك فيها أكثر من ثلاثين مصنفاً، ومن أشهر مؤلفاته «البرهان في علوم القرآن» وقد توفي بمصر سنة ٧٩٤هـ. انظر: معجم المؤلفين ١٠/ ٢٠٥.

(٥) التستري هو أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس التستري نسبة إلى «تستر» بلدة من إقليم =

نهاية ما أودعه في آية من كتابه؛ لأنه كلام الله، وكلامه صفته، وكما أنه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه، وإنما يفهم كل بمقدار ما يفتح الله عليه»[١].

وفي الفلسفة الصوفية وهي المرتع الخصب للفلسفة التأويلية غير المنضبطة نجد إطراء للتجربة الصوفية وأنها تمثل عقلاً مستنيراً في التعامل مع النصوص الدينية، بما أن هذه الفلسفة حاولت إلغاء المسافة بين الله والإنسان، وبين المتعالي والمحايث كما عليه الحلاج وابن عربي وغيرهما من غالية المتصوفة، فعلى سبيل المثال يمتدح علي حرب في مواضع كثيرة التجربة الصوفية وابن عربي على وجه الخصوص في قراءته للنص الديني بأنها قراءة منتجة[٢]، ومثله أيضاً طيب تيزيني في قراءة الحلاج للنص[٣]، واهتم نصر حامد أبو زيد في فلسفة ابن عربي التأويلية وقدم كتاباً ضخماً في هذا الموضوع[٤]، ولعل من النصوص المهمة التي يستشهد بها الخطاب العلماني للاستعانة بالفلسفة الصوفية الغالية في تقرير لانهائية التأويل قول ابن عربي: ««فالناصح نفسه ينبغي له أن يبحث في دنياه على جميع المقالات في ذلك، ويعلم من أين أثبت كل واحد ذو مقالة مقالته، فإذا ثبت عنده من وجهها الخاص بها الذي به صحت عنده وقال بها في حق ذلك المعتقد ولم ينكرها ولا ردها فإنه يجني ثمرتها يوم الزيارة (زيارة الحق لأهل الجنة) كانت تلك العقيدة ما كانت، وهذا هو العلم الإلهي الواسع، والأصل في صحة ما ذكرناه أن كل ناظر في الله تحت حكم اسم من أسماء الله

= الأهواز، ولد بتستر عام ٢٠٠هـ ويعد التستري أحد أئمة الصوفية وعلمائها المتكلمين. كان من أئمة المذهب الحنبلي، وقد ذُكر له كرامات ومواعظ، والتقى بذي النون المصري سنة خروجه للحج، ومن كتبه «تفسير القرآن» وكتاب «رقائق المحبين» وغيرها، وتوفي بالبصرة عام ٢٨٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٣/ ٣٣٠، الأعلام ٣/ ١٤٣.

(١) البرهان في علوم القرآن، الزركشي ١/ ٩، وبنفس نص التستري الذي أورده الزركشي يستشهد المستشرق جاك بيرك في نفس السياق، انظر: إعادة قراءة القرآن، جاك بيرك ص٢٣.

(٢) انظر: امتداح علي حرب لابن عربي في موضوع تعدد القراءة والتأويل: نقد الحقيقة، علي حرب ص٥٦.

(٣) انظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني ص٣٤٤.

(٤) وهو كتاب: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، من إصدارات المركز الثقافي العربي وهو بالأساس رسالة دكتوراه.

فذلك الاسم هو المتجلي له وهو المعطي له ذلك الاعتقاد بتجليه له من حيث لا يشعر، والأسماء الإلٰهية كلها نسبتها إلى الحق صحيحة، فرؤيته في كل اعتقاد مع الاختلاف صحيحة ليس فيها من خطأ شيء، . . وهذا القول الذي ذكرناه لا يعرفه إلا الفحول من أهل الكشف والوجود»(١) وأحياناً يتم الاستشهاد بقول السهروردي(٢): بأن «التأويل يختلف باختلاف حال المؤول من صفاء الفهم ورتبة المعرفة ومنصب القرب»(٣).

إن الفلسفة الصوفية الغالية قد تتشابه إلى حد ما مع المقولة الداعية إلى فتح النص، ولكن الفرق بين الفلسفة الصوفية أو ما أثر من مقولات السلف في تعدد التأويلات وبين الفتح المعاصر للنص في هذا السياق؛ أن الدعوة المعاصرة إلى فتح النص إلى عدد لانهائي من التأويلات يرجع إلى أن النص ذاته يملك طاقة لا تحد من إمكانية التعدد؛ أي: أن التعدد راجع لبنية النص نفسه، بينما ترى بعض التوجهات التراثية أن التعدد الحاصل أو الممكن إنما يرجع إلى المؤول نفسه، ولذلك يبقى أن الصواب واحد، بينما ليس هناك مجال للتصويب أو التخطئة في مقولة لانهائية التأويل أو بعض الفلسفات الصوفية الغالية.

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي ٢/ ٨٥، ونقل هذا النص نصر حامد أبو زيد، انظر: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، نصر حامد زيد ص٤٠٩.

(٢) السهروردي هو يحيى بن حَبَش بن أَمِيرَك، وكنيته أبو الفتوح، ولقبه شهاب الدين، وقد ولد السهروردي عام ٥٤٩هـ وأمضى سني حياته الأولى في بلدته سهرورد ـ من قرى زنجان في العراق العجمي ـ وهناك تلقّى ثقافته الأولى، وقام برحلات علمية عديدة، وله مؤلفات كثيرة تدور حول الفكر الإشراقي الصوفي منها «حكمة الإشراق» و«هياكل النور» و«التلويحات»، نُسب إلى انحلال العقيدة فأفتى العلماء بإباحة دمه، فقتله الملك غازي في قلعة حلب عام ٥٨٧هـ. انظر: الأعلام ٢١/ ٢٠٧.

(٣) عوارف المعارف، السهروردي ص٢٧، وقد استشهد بنص السهروردي لبيان قبول النص للتأويلات المتعددة فاطمة البريكي، انظر: التلقي والتأويل عند عبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني، فاطمة البريكي، بحث ضمن ندوة التأويل في الفكر التراثي والمعاصر آفاقه وتطبيقاته، جامعة الإمارات العربية المتحدة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ص١٤١. وهناك نصوص صوفية أخرى تم الاستشهاد بها. انظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني ص٣٢٢، ٣٢٣، ٣٤٤.

المبحث الثاني

نظرية المقاصد

تمهيد

يعد علم أصول الفقه من العلوم التي تميزت بها الحضارة الإسلامية تكويناً وإعمالاً، حيث تم بناء هذا العلم من داخل المنظومة الإسلامية، فاحتوى علم أصول الفقه النظرية المجملة في مناهج الاستدلال التي تعطي الصيغة النهائية في بناء الأحكام على أساس المنطلقات الأساسية التي قررتها الشريعة، فقد تم في علم أصول الفقه دراسة الأدلة المعتبرة شرعاً تعريفاً وترتيباً، وطرح مسالك الاستدلال من هذه الأدلة وقواعد الاستنباط، إلى جانب الأبحاث اللغوية، حيث تتكامل في علم أصول الفقه منظومة من العلوم فيما بينها لتعطي منهجاً متكاملاً لفهم الأدلة الشرعية وإعطاء نظرية للمعرفة مبنية على الأسس الشرعية تشكل النظرية المعرفية الإسلامية، وهو ما يعبر عنه في الاصطلاح الحديث بالإبستمولوجيا.

إن علم مقاصد الشريعة وهي النظرية التي تُعنى بالبحث عن الغايات التي وضعت الشريعة من أجلها؛ تعد من أعظم ما أنتجته الأبحاث الأصولية

المتأخرة، حيث تم بلورة هذه النظرية من داخل الإطار الأصولي وبأدوات التراث الإسلامي نفسه حتى تكاملت بصورة منظمة واعتبرت من النظريات الكبرى في التشريع الإسلامي.

وقدمت هذه الدراسات المقاصدية أدق المناهج واعتمدت أقوى الأسس في بناء هذه النظرية التي تروم إلى بحث العلل والغايات والحِكم والمصالح التي وُضعت الشريعة من أجلها؛ وخرجت بمفاهيم تعد من أفضل ما أنتجه علم أصول الفقه وخصوصاً في مراحله المتأخرة. إلا أن الذي حصل في الأزمان المتأخرة وخصوصاً في الأجيال المأزومة حضارياً استغلال غير علمي لنظرية المقاصد، حيث تم تفريغها من محتواها العلمي، واستخدامها استخداماً إيديولوجياً بحتاً، بغية التواصل مع حضارة الآخر، ولو كان ذلك على حساب النظرية الأصلية، والذي شجع على رواج هذا الاستخدام؛ كون هذا المصطلح «مقاصد الشريعة» مصطلحاً متداولا في التراث الإسلامي وخصوصاً في التراث الأصولي على وجه الخصوص، إلا أن المُستخدم منه علمانياً مصطلح مجرد من بُناه الأساسية والمُنجزة في مباحث أصول الفقه، وهذا منهج ظاهر في الخطاب العلماني من حيث الانتقائية غير العلمية حيث يتم استدعاء ما يخدم الفكرة العلمانية من التراث بينما يتم تصفية الباقي بوصفه يمثل صراعات داخلية نشأت في ظل ظروف لم تكن العلمية أحد شروطها.

واستغلال الخطاب العلماني لنظرية مقاصد الشريعة في تأويل كثير من النصوص الشرعية؛ رافقه استخدام مصطلحات متقاربة لمصطلح «المقاصد»[١] ـ من وجهة نظر التوجه العلماني ـ كمصطلح «المصالح»[٢] و«روح الشريعة ومغزاها

---

(١) يُتداول مصطلح «المقاصد» في الخطاب العلماني بكثافة بغية تأويل النصوص الدينية. انظر على سبيل المثال: محمد الطالبي، عيال الله، أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين ص١٤٢، ١٤٣، حسن الترابي، تجديد أصول الفقه، ص١١٦ بحث ضمن كتاب «قضايا التجديد نحو منهج أصولي للترابي». محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص١٧٠، عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص٨٠، حسن حنفي، حوار المشرق والمغرب ص٣٦، نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل ص٢٠٧، محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ص٥٨.

(٢) انظر على سبيل المثال: حسن الترابي تجديد أصول الفقه، ضمن كتاب «قضايا التجديد =

وجوهرها»[١] و«الضمير والرحمة»[٢] وغيرها، إبرازاً منه لجانب المعنى والعلة المتوهمة على حساب منطوق النص، ولذلك فالاستخدام العلماني في تناول مقاصد الشريعة استخدام مفرّغ، وقد وافقهم من بعض الأوجه بعض المنتسبين إلى الفكر أو العمل الإسلامي[٣]، والسبب يرجع في الجميع إلى عدم إدراك المقاصد الشرعية كما هي عليه في الحقيقة.

إن مفهوم المصلحة يأخذ موقع المركز من نظرية مقاصد الشريعة ـ كما هو محل اتفاق ـ حسب ما هو متداول في مباحث أصول الفقه ـ وأيضاً هو محل اتفاق أيضاً بين الخطاب الإسلامي المعتدل والخطاب العلماني ـ ولذلك فقد جاءت مصطلحات خادمة لنظرية المقاصد في الخطاب الأصولي مثل: «الرخصة»[٤]،

= نحو منهج أصولي للترابي» ص١١٤، حسن حنفي، من النص إلى الواقع ٢/ ٤٩١، أحمد كمال أبو المجد مقال بعنوان: الخيط الرفيع بين التجديد والانفلات، مجلة العربي عدد ٢٢٢ ص١٧، فهمي هويدي، التدين المنقوص ص١٦٧، محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ص٦١، محمد فتحي عثمان، الفكر الإسلامي والتطور ص٢٣١، وغيرها كثير.

(١) انظر على سبيل المثال: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص٦١. وانظر: لِبنات للشرفي أيضاً ص١٠٨، ١٠٩، نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ص٦٩، سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني، عبد الهادي عبد الرحمن ص١٥٦، خليل عبد الكريم، لتطبيق الشريعة لا للحكم ص٤٦، حسن الترابي، تجديد أصول الفقه ص١١٤. وانظر أيضاً منهجية التشريع الإسلامي للترابي ص١٣٨ ـ والبحثان ضمن كتاب «قضايا التجديد نحو منهج أصولي للترابي» ـ. حسين أحمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ص٢٢٣، محمد سعيد العشماوي، أصول الشريعة ص١٩٨، ٢٢١، ولمحمد سعيد العشماوي، كتابٌ اختار له عنواناً هو: جوهر الإسلام. انظر: ص٣٦، ٤٤، ٥٢ من الكتاب. وغيرها.

(٢) انظر على سبيل المثال: محمد سعيد العشماوي، جوهر الإسلام ص٢١، أصول الشريعة ص٢٢٣، عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة التاريخ ص٤٧، وغيرها.

(٣) كعبد الله العلايلي ـ وهو مفتي جبل لبنان سابقاً ـ وفهمي هويدي، وغيرهم من الناشطين في مجال العمل والفكر الإسلامي، ولكن تغلب عليهم النزعة العقلانية غير المنضبطة، وسيأتي إحالة لبعض آرائهم في التأويل المقاصدي.

(٤) تطلق الرخصة على ما استثني من أصل كلي يقتضي المنع من غير اعتبار بكونه لعذر شاق، وتطلق أيضاً على ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقاً مما هو راجع إلى نيل حظوظهم وقضاء أوطارهم، وتطلق أيضاً على ما وضع عن هذه الأمة من =

«رفع الحرج»[١]، وغيرها، إلا أن الخلاف في تحديد ضابط المصلحة التي تروم الشريعة إلى تحقيقها، ومدى علاقة المصلحة بمقاصد الشريعة سواء في الخطاب العلماني أو في المباحث الأصولية المتداولة، وهذا ما سيبينه هذا المبحث بعمومه.

الإمام الشافعي والإمام الشاطبي بين التواصل والقطيعة:

حظي الإمام الشاطبي بحضور كثيف في الخطابات العلمانية وخصوصاً ذات التوجهات التأويلية، وهذا الحضور تمظهر بحضور مؤدلج يكتنفه كثير من اختزال الإمام الشاطبي بشعار مفرّغ لنظرية المقاصد الشرعية التي طرحها في الموافقات لكون هذه النظرية العمومية يمكن استغلالها لتمرير تأويل كثير من النصوص الشرعية، وهذا الحضور المكثّف يقابله غياب كثير من الأسماء الأصولية اللامعة كالإمام الشافعي وغيره ممن أتى بعده لكون هذا التراث الأصولي الذي بدأ مع الشافعي تمثلت فيه النصوص موقع المركز الذي تتحرك في مجاله الأحكام الشرعية.

ومع اعتبار الإمام الشاطبي أول من أحدث نقلة نوعية في مباحث علم أصول الفقه وذلك بطرحه نظرية مقاصد الشريعة سواء في كتابه «الموافقات في أصول الشريعة» أو في كتابه «الاعتصام»، فقد تطرق أيضاً إلى المباحث الأصولية المشهورة كمباحث الأدلة والأحكام التكليفية وغيرها، إلا أن الجديد في مشروعه طرحه لمباحث مقاصد الشريعة باستيعاب وشمول لم يسبق له مثيل في مباحث أصول الفقه[٢]، ومع ذلك لم يعط الشاطبي مفهوماً محدداً لمقاصد الشريعة

= التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة. انظر الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ١/٢٢٦، ٢٢٧، المستصفى، الغزالي ١/٣٢٩، الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي ١/١٣١، روضة الناظر، ابن قدامة ١/٢٥٨.

(١) يتمثل رفع الحرج في إزالة ما في التكاليف الشاقة من المشقة الزائدة في البدن أو في النفس أو في المال، وذلك برفع التكليف من أصله، أو بتخفيفه، أو بالتخيير فيه، أو بجعل مخرجٍ منه للمكلف. انظر: رفع الحرج في الشريعة الإسلامية دراسة أصولية تأصيلية، يعقوب الباحسين ص٣٩ وما بعدها.

(٢) قسم الشاطبي كتاب المقاصد وهو يمثل أكثر من ربع كتاب الموافقات إلى قسمين: القسم الأول مقاصد الشارع، والقسم الثاني: مقاصد المكلف، انظر الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ٢/٣، ٢/٢٤٦.

لاعتباره أن هذا المفهوم واضح، إضافة إلى أنه استهدف بكتابه الموافقات النخبة من أهل العلم[١]، ولذلك جاء طرحه لنظرية المقاصد طرحاً نخبوياً قد يعسر على غير المتخصص إدراك أبعاده، إلا أنه عند النظر في عموم كلام الشاطبي في المقاصد فإننا نجدها في خطابه تعني: الغايات والأسرار والمعاني والحِكَم التي قصدها الشارع من وضع الشريعة ابتداءً، وإقامة مصالح المكلفين الدنيوية والأخروية على نظام يكونون به عباداً لله اختياراً كما هم عباد له اضطراراً.

وكون الإمام الشاطبي هو واضع نظرية مقاصد الشريعة بالشكل المطروح في مباحث علم أصول الفقه المتأخرة عنه ـ مع ما يتميز به من الجدّة والأصالة ـ فإن ذلك لا يعني إغفال دوره في التواصل العلمي بخصوص هذه النظرية وخصوصاً تواصله مع الجويني والغزالي والعز بن عبد السلام وغيرهم[٢]، فهي على حد قوله: «أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيد أركانه أنظار النظار»[٣]. وبنى الشاطبي نظريته كما يقول على: «الأصول المعتبرة عند العلماء، والقواعد المبني عليها عند القدماء»[٤] ونظرية المقاصد التي اشتهر بها الإمام الشاطبي في الحقيقة استمرار لفكرة تم تداولها في الوسط الأصولي وتشكلت بفضل التراكم المعرفي إلا أن الذي حاز سبق البلورة والتنظير هو الإمام الشاطبي بلا منازع، مع أن مفهوم المقاصد أيضاً كغيره من المفاهيم الممارسة عملياً إلا أنه لم يسك له مصطلح خاص شأنه في ذلك شأن كثير من المفاهيم التي يكون الاستعمال فيها سابقاً على المصطلح.

إن طرح فكرة التواصل بين علماء أصول الفقه يأتي ليدعّم فكرة وحدة البناء الأصولي؛ التي تم تشييدها من لدن الإمام الشافعي إلى الإمام الشاطبي، والمهم في هذا التواصل العلمي الأصولي؛ التواصل بين الشافعي والشاطبي وخصوصاً

---

(١) كما صرح به الشاطبي نفسه انظر: الموافقات في أصول الشريعة ١/ ٦١.

(٢) أشار الجويني إلى مباحث المقاصد في كتابه البرهان في أصول الفقه ٢/ ٩٢٣، والعز بن عبد السلام في قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١/ ٤ وما بعدها في حدود سبعين صفحة وغيرهم كثير.

(٣) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ١/ ١٨

(٤) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ١/ ١٧

في مباحث الأدلة المعتبرة والتي لم يخرج هذا الأخير فيها عما قرره الأول في الرسالة، فقد كان لرسالة الشافعي حضور قوي في نظرية الشاطبي، وقد جعل الشاطبي أطروحات الرسالة أساساً مهماً وضرورياً في بيان مقاصد الشريعة وخصوصاً في بيان دلالة النصوص وأساليب فهم اللسان العربي الذي نزلت به[١].

إن التواصل العلمي بين الإمام الشافعي والإمام الشاطبي غابت فعاليته عند كثير من المهتمين بنظرية التأويل المقاصدي حيث يرى محمد عابد الجابري أن الإمام الشاطبي أحدث قطيعة إبستمولوجية مع الشافعي وكل الأصوليين الذين جاءوا بعده، بسبب دعوته إلى بناء الأصول على مقاصد الشريعة بدلاً من بنائها على استثمار ألفاظ النصوص الدينية[٢]، فإذا كانت كتب أصول الفقه الكبار مثل المعتمد والواضح والبرهان والمستصفى والمحصول وغيرها أعطت لمباحث الألفاظ حيزاً لا يستهان به[٣]؛ فإنها أيضاً خصصت حيزاً أكبر من ذلك لمباحث الأدلة ومناهج الاستدلال، وهذا لم يخالف فيه الشاطبي[٤] ولا غيره، وهذا الاهتمام بالأدلة وخصوصاً دليل السنة والإجماع ومناهج الاستدلال العامة مما لا يتوافق مع التأويل المقاصدي في القراءة العلمانية له.

وإذا كان الشاطبي بنى نظرية المقاصد على ما أسسه الشافعي في الرسالة، واعتمد على الأدلة الشرعية التي قرر حجيتها الشافعي وخصوصاً دليل الكتاب والسنة والإجماع في بيان مقاصد الشريعة؛ فإن هذا ينفي أي قطيعة إبستمولوجية بين الشافعي والشاطبي خلافاً لما يدعيه كثير من المغالين في نظرية مقاصد الشاطبي، وإذا كان الشافعي قد ناله الكثير من الذم من قِبل الخطابات العلمانية بسبب تقريره لحجية ومسالك أدلة الكتاب والسنة[٥]؛ فإن الشاطبي الذي نال

---

(١) انظر على سبيل المثال الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ٢/ ٥١، ٤/ ٨٤ وغيرها. الاعتصام، الشاطبي ٢/ ٢٤٠، ٢٤١. وغيرها.

(٢) انظر: بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري ص٥٤٠

(٣) خصص أبو الحسين البصري على سبيل المثال قرابة ٢٥٠ صفحة لمباحث الألفاظ. انظر: المعتمد في أصول الفقه من أول الكتاب حتى ١/ ٣١٧، ومثل ذلك أبو الوفاء بن عقيل في كتابه الواضح في أصول الفقه ١/ ٩٥ ـ ١٥٥.

(٤) خصص الشاطبي ثلث الكتاب لمباحث الأدلة. انظر الموافقات من أول الجزء الثالث.

(٥) سبق بيان تكريس الخطاب العلماني لذم الإمام الشافعي رحمه الله. انظر: ص١٦٢ من البحث.

إعجاب الخطابات العلمانية لم يخرج عن ما قرره الشافعي في عموم المباحث الأصولية، وفي مباحث الأدلة الشرعية على وجه الخصوص.

المطلب الأول

نظرية المقاصد بين البناء الأصولي والتوظيف العلماني

لا بد من البيان هنا أن التركيز على الإمام الشاطبي ونظريته بالذات يفرضه الواقع العلمي، حيث إن الشاطبي ونظريته استغلت من قِبل الخطابات التأويلية، فأصبحت تُتناول بشكل شِعاري بعيداً عن التحقيق العلمي وعن مبناها الأصولي، فحصل التوظيف في هذا المصطلح المتداول تراثياً ـ كما وظف غيره من المصطلحات المتداولة في التراث[١] ـ وفي نظرية الإمام الشاطبي بالذات فقد حصل التوظيف لغرض أيديولوجي، فعلى سبيل المثال قول خليل عبد الكريم[٢] في سياق الدعوة إلى استثمار نظرية الإمام الشاطبي في مقاصد الشريعة: «ومن العجيب أن نجد فقيهاً عاش في القرن السادس الهجري[٣] هو الإمام الشاطبي، ينبه إلى ضرورة العودة إلى مقاصد الشريعة والانطلاق منها لتأويل النص الشرعي نزولاً على حتميات الظروف المستجدة، وعدم الوقوف على الحروف والهياكل الجامدة، ولا التقيد بممارسات الماضين، ومن العجيب أن ينادي الشاطبي بذلك منذ ثمانية قرون أو تسعة قرون، وأصحاب الفكر العربي الإسلامي المعاصر

---

(١) مثل مصطلح التأويل، وأسباب النزول، والمكي والمدني وغيرها كما سبق بيانه. انظر: ص٣٥، ٢٤٤ من البحث.

(٢) خليل عبد الكريم مفكر مصري ولد سنة ١٩٢٩م درس الفقه والشريعة الإسلامية في الأزهر بدأ حياته في صفوف جماعة الإخوان المسلمين، وتحول بعد دراسته للشريعة إلى دراسة القانون حيث عمل محامياً، ثم ابتعد من الإسلاميين، واقترب من الرؤية اليسارية، وكتب العديد من الكتب أثار كثير منها الجدل، وقد رفعت عليه «جبهة علماء الأزهر» قضية حسبة وطالبت بمنع كتابه «فترة التكوين في حياة الصادق الأمين» من التداول، واعتبرت في بيان لها أن ما جاء في الكتاب «كفر صريح»، وطالبت الحكومة بمعاقبته. وتحتفي ببعض أبحاثه كثير من المواقع التنصيرية وقد توفي عام٢٠٠٢م. انظر مقدمة كتابه: لتطبيق الشريعة الإسلامية لا للحكم ص٤.

(٣) التواريخ التي ذكرها خليل عبد الكريم خطأ، فإن الشاطبي عاش في القرن الثامن، ولذلك فالفترة التي تفصلنا عن الإمام الشاطبي أقل مما ذكر.

ينكصون على أعقابهم، ويتمسكون بحرفية النصوص، ويدعون تجريدها»(١).

والنص السابق يحكي صورة مجملة لاستغلال نظرية الإمام الشاطبي في الخطابات العلمانية، وهذه الصورة ستتكرر بتجليات مختلفة ومتنوعة يكشف البحث بعمومه شيئاً من ذلك، لكن قبل بيان نظرية المقاصد في القراءة العلمانية التي تدعو إلى استثمار نظرية الإمام الشاطبي؛ لا بد من معرفة النظام والبنية المعرفية لنظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ومدى قربها وابتعادها من النظرية المقاصدية المتداولة علمانياً، وهي ما تقرره الفقرة التالية.

النظام المعرفي لنظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي:

لا يستدعي المقام هنا طرح نظرية الإمام الشاطبي في المقاصد ومعلوماتها التفصيلية، وإنما الغرض بيان النظام المعرفي لنظرية المقاصد كما بلورها الشاطبي، ومعرفة بنيتها الأساسية المُحكمة والمبنية على مقررات الأدلة الشرعية؛ لأن هذا يعطي تصوراً واضحاً للفرق بين نظرية المقاصد كما طرحها الشاطبي ونظرية المقاصد كما تُصورها الخطابات العلمانية.

إن الإمام الشاطبي بنى نظريته في مقاصد الشريعة على مقررات أساسية يمكن إضاءة بعض جوانبها وفق المحاور التالية:

المحور الأول: تأسيس المقاصد على المصالح:

انطلق الإمام الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ من مقدمة أساسية من أساسيات النظرية وهي أن: «وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل»(٢) وهذه المصالح العاجلة هي: «ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال»(٣)، ولم يغفل الشاطبي الجانب التعبدي والجانب الأخروي من هذه المصالح وهي المصالح الآجلة التي

---

(١) من آفات الفكر العربي الإسلامي المعاصر مثال تطبيقي دراسة نقدية مجملة لكتاب «الحل الإسلامي» لفضيلة الشيخ يوسف القرضاوي، خليل عبد الكريم، بحث ضمن كتاب الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين رؤية تحليلية، سلسلة كتاب: قضايا فكرية ص٢٦٨.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ٢/ ٤.

(٣) الاعتصام، الشاطبي ٢/ ١٠١.

وضعت الشريعة من أجلها، وهو الجانب الأهم الذي هو غائب في الحقيقة في كثير من الخطابات المعاصرة؛ لأن المقصد الشرعي من وضع الشريعة ـ حسب الشاطبي ـ «إخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً»[١]، وهذه المصالح المعتبرة لا تخضع لأهواء النفوس لأن: «المصالح المجتلبة شرعاً والمستدفعة إنما تعتبر من حيث تُقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية»[٢]. وهذه الأحكام الشرعية لا تخلو من حق لله فيها وحق للعباد سواء كان عاجلاً أم آجلاً، وتغييب حق على حساب الحق الآخر إخلال بالمصلحة الشرعية العامة التي قصدتها الشريعة بالتكليف، حيث يقول الشاطبي في هذا السياق: «كل حكم شرعي ليس بخال عن حق الله تعالى، وهو جهة العبد، فإن حق العباد على الله أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق، فإن جاء ما ظاهره أنه حق للعبد مجرداً فليس كذلك بإطلاق، بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية»[٣]. وبما أن المصلحة التي هي مقصد أساسي في التشريع تتعامل مع النص بعلاقة تبادلية، فقد بين الشاطبي أن معرفة مقاصد الشارع هو باعتبار النص مع المعنى العام للشريعة لا يخل بأحدهما دون الآخر، وقد انتقد الشاطبي التوجهات الباطنية الداعية إلى ترك ظواهر النصوص والزعم بأن المقصد إنما يكمن خلف الظاهر، وأيضاً فقد انتقد من قدم المصلحة أو معاني الشريعة بإطلاق على ظواهر النصوص[٤]، واشترط لقبول المصلحة أن يشهد لمعناها الشرع حيث يقول: «فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل برده كان مردوداً باتفاق المسلمين»[٥]. واستدل الشاطبي في موضوع المصلحة مع النص بفعل أبي بكر ﷺ بقوله: «لما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم، فكلمه عمر في ذلك، فلم يلتفت إلى وجه المصلحة في ترك القتال إذ وجد النص الشرعي المقتضي لخلافه، وسألوه

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ٢/ ١٢٨. وانظر الاعتصام، الشاطبي ٢/ ٢٧١.
(٢) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ٢/ ٢٩.
(٣) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ٢/ ٢٤١.
(٤) انظر: نقد الشاطبي لهذه المسالك في الموافقات في أصول الشريعة ٢/ ٢٩٧، ٢٩٨.
(٥) الاعتصام، الشاطبي ٢/ ١٠١.

في رد أسامة ليستعين به وبمن معه على قتال أهل الردة، فأبى لصحة الدليل عنده بمنع رد ما أنفذه رسول الله ﷺ»[١].

فالمقاصد التي يؤسسها الشاطبي تقوم على المصالح المعتبرة شرعاً، وليست هذه مقاصد دنيوية بحته، بل لها أبعاد أخروية وتعبدية عميقة، إلا أن الكاشف لهذه المصالح يبقى سؤالاً ملحاً في هذا السياق، وهو ما ستبينه الفقرة التالية.

المحور الثاني: مركزية النص:

تتحرك نظرية الإمام الشاطبي في مقاصد الشريعة وفق مسار النص، فالمصلحة التي لا يعتبرها النص أو التي جاء النص بإبطالها هي مصلحة ملغاة، وعليه تم بناء النظرية كما صاغها الإمام الشاطبي متحركة في إطار متناغم مع النصوص الشرعية، وعليه يقرر الشاطبي أن: «كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية والحاجيّة والتحسينية، لا بد عليه من دليل يستند إليه، والمستند إليه في ذلك إما أن يكون دليلاً ظنياً أو قطعياً، وكونه ظنياً باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة؛ بل هو أصل أصوله[٢]، وأصول الشريعة قطعية حسبما تبين في موضعه.. ولو جاز إثباتها بالظن لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً، وهذا باطل، فلا بد أن تكون قطعية، فأدلتها قطعية بلا بد. فإذا ثبت هذا فكون هذا الأصل مستنداً إلى دليل قطعي مما ينظر فيه؛ فلا يخلو أن يكون عقلياً أو نقلياً: فالعقلي لا موقع له هنا لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعية وهو غير صحيح، فلا بد أن يكون نقلياً»[٣]. واعتبار الشاطبي لمقاصد الشريعة المبنية على المصالح المعتبرة بالدليل النقلي؛ فإنه مع ذلك قد أعطى معقولية للأحكام الشرعية، حيث يقرر هذه المعقولية بقوله: «الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول.. لأن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين»[٤]، إلا أنه في مجال تعاضد الدليلين على المسائل الشرعية: «فعلى

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ٤/٢٤٣، ٢٤٤.

(٢) يقصد الشاطبي من ذلك أن من أصول الشريعة كون الشارع قصد المحافظة على القواعد الثلاث بالدليل القطعي ليس بالدليل الظني.

(٣) انظر: الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ٢/٣٧، ٣٨.

(٤) انظر: الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ٣/١٩.

شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يَسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرّحه النقل»[١] وبهذا تتجلى معقولية الأحكام الشرعية في نظر الإمام الشاطبي.

أما منهج الاستدلال عند الإمام الشاطبي من النص الذي تنبني عليه المقاصد الشرعية فهو خاضع لمعهود العرب في لغتهم وأساليبهم التي نزل القرآن بها والذي يعد فيه: «اللسان العربي هو المترجم عن مقاصد الشارع»[٢] ـ حسب عبارة الشاطبي ـ فاللغة في زمن الرسالة هي المرجع في استخراج الدلالة، وعلى هذا يؤكد الشاطبي في مواضع كثيرة في تقريره لهذا الأصل سواء في الموافقات أو في الاعتصام، فمن ذلك قوله: «لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثَم عرف فلا يصح أن يُجرى في فهمها على ما لا تعرفه»[٣]. وبهذا فإن ما قرره الإمام الشاطبي في بيان مقاصد الشريعة إنما هو على الاعتماد على الأدلة النقلية وفق مقتضيات اللسان العربي الذي نزلت الشريعة به.

إن الخطابات العلمانية التي تُعلي من شأن الإمام الشاطبي وخصوصاً التي تدعو إلى استعمال المناهج الحديثة في دراسة الإسلام والنصوص الدينية تغفل أن الشاطبي من هذه الزاوية في تقريره في موضوع مناهج الاستدلال إنما أحدث قطيعة إبستمولوجية فعلية مع المناهج الحديثة في دراسة النصوص الدينية، وخصوصاً الدراسات الألسنية حسب ما قررته أبحاث دي سوسير[٤]، وهذه القطيعة الإبستمولوجية يتم السكوت عنها تماماً في الخطابات التأويلية؛ لأنها في الحقيقة تفنّد مزاعم الاستفادة من منجزات الإمام الشاطبي في مقاصد الشريعة حسب ما هو مزعوم.

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ١/ ٦١.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ٤/ ٢٤٠.

(٣) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ١/ ٦٢. وانظر أيضاً ٢/ ٤٩، ٥٠، ٦٤، ٣/ ٢٩٥ من نفس الكتاب. الاعتصام، الشاطبي ٢/ ٢٣٨.

(٤) سبق بيان تفصيل لهذه الأبحاث الألسنية. انظر: ص١١٧ من البحث.

المحور الثالث: الاستقراء والتكامل:

في افتتاحية الشاطبي لموافقاته حرص على بيان الأطروحة الكبرى في مشروعه في بيان مقاصد الشريعة وهي أن: «أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي.. وبيان ذلك بالاستقراء المفيد للقطع»[1] وعلى هذا الأساس تم بناء مشروع الشاطبي في المقاصد حسب ما أفصح به عنه من أنه عمله «معتمداً على الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية»[2].

إن تقرير القطع في أدلة مقاصد الشريعة أصل مهم، بل قد لا يستقيم تقرير مقاصد الشريعة بدون تقرير القطع فيها والاستدلال له، والاستقراء الذي يعنيه الشاطبي في بيان المقاصد هو: «استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة.. فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات والمطلقات والمقيدات والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة ووقائع مختلفة»[3].

والشاطبي في استقرائه للشريعة لبناء نظريته في المقاصد إنما يتجه إلى المنهج التكاملي في تناول قضايا الشريعة أدلتها وأحكامها، مبتعداً عن النظرة التجزيئية لقضاياها، وهذا المنهج التكاملي أعطى الشاطبي فهماً موسوعياً لمقاصد الشريعة حسب ما قررته أدلة المنقول والمعقول، والمنهج الاستقرائي التكاملي الذي تبناه الشاطبي في تتبع قضايا الشريعة أوجد تجليّاً لمقاصد كلية، وهذا الكلي إنما هو نتيجة لآحاد الجزئيات التي تضافرت مكونة هذا الكلي بكليته القطعية، وإن كانت هذه الجزئيات وراء ثبوت القواعد والمقاصد الكلية؛ إلا أن

---

(١) انظر: الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ١/ ١٩.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ١/ ١٦.

(٣) انظر: الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ٢/ ٣٩.

الكلي لا يقوم إلا بها فهي مطلوبة ومعتبرة شرعاً؛ لأن الكلي لا يقوم إلا بجزئياته وعلى هذا يؤكد الإمام الشاطبي: «أن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلي؛ لم يصح الأمر بالكلي من أصله؛ لأن الكلي من حيث هو كلي لا يصح القصد في التكليف إليه؛ لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات، فتوجه القصد إليه من حيث التكليف به توجه إلى تكليف ما لا يطاق، وذلك ممنوع الوقوع.. فإذا كان لا يحصل إلا بحصول الجزئيات، فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات.. وإهمال القصد في الجزئيات يرجع إلى إهمال القصد في الكلي، فإنه مع الإهمال لا يجري كلياً»[1] وتقرير الشاطبي للعلاقة بين الجزئي والكلي في قضايا الشريعة أعطى عمقاً في طرح نظرية المقاصد بكل دقة وانضباط، وإن كانت الخطابات العلمانية ستقرأ هذه العلاقة من منظور آخر كما سيأتي قريباً.

المحور الرابع: ثبات مقاصد الشريعة:

بعد أن يقرر الإمام الشاطبي أن الشريعة جاءت لمصالح العباد في العاجل والآجل، وأن المصلحة تتحرك في إطار استقراء النصوص لاستخراج كليات الشريعة من جزئياتها، فإن هذه المقاصد مقاصد كلية لا تنخرم أبداً لأنها راجعة إلى الشريعة الثابتة، وهذه الشريعة معصومة من الضياع والتبدل، فبعد كمالها لا رفع ولا نسخ لأحكامها ولا تخصيص لعمومها ولا تقييد لإطلاقها، ويؤكد الشاطبي ذلك بقوله: «ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك»[2] فإن: «الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء.. فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تختل أحكامها؛ لم يكن التشريع موضوعاً لها، إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد، لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً وكلياً وعاماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع

---

(١) انظر: الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ٢/ ٤٧، ٨٤. وانظر أيضاً: ٣/ ٥ من نفس الكتاب.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ١/ ٥٤.

الأحوال، وكذلك وجدنا الأمر فيها والحمد لله»[(١)].

إن العرض السابق للنظام المعرفي لنظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي جاء ليفصح أن التأويل المقاصدي الذي اعتمد نظرية الشاطبي المفرّغة في المقاصد كما يتداولها الخطاب العلماني، لا أساس لها في كلام الإمام الشاطبي، وإنما تعبّر في الحقيقة عن شعار مؤدلج لتمرير معاني انهزامية بغية التماهي مع الخطاب الغربي وإن كان ذلك على حساب قطعيات الدين والمعاني الكلية التي شهدت لها النصوص الشرعية، ومعرفة النظام المعرفي لنظرية المقاصد في القراءة العلمانية يلقي الضوء أكثر على هذه المفاهيم المغلوطة في التأويل باستخدام آلية مقاصد الشريعة، وهو الذي ستبينه الفقرة التالية.

النظام المعرفي لنظرية المقاصد في الخطاب العلماني:

تروم القراءة المقاصدية للنص الشرعي في الكتابات العلمانية إلى قراءة النص وفق المقاصد المعتبرة علمانياً بغض النظر عن منطوق النص الصريح، وهذه القراءة ولدت التأويل المقاصدي لكثير من النصوص الشرعية، فالدعوات إلى القراءة المقاصدية للنص الشرعي يعسر الإحاطة بها، فمن ذلك قول محمد الشرفي[(٢)]: «إن التأويل المقاصدي هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية، وينبغي ألا يطول البحث في تحليل الكلمات، بل لا بد من البحث وراء المعاني الحرفية عن روح القرآن، وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلٰهية الشاملة، ويقتضي هذا البحث إدماج عامل الزمان، فيمكن أن تكون القاعدة صالحة لوقت معين، لكنها إذا أصبحت ـ لمرور الزمن وتغير الأوضاع ـ غير ملائمة ينبغي أن نتمكن من تغييرها»[(٣)]. وهذا النص تكرر مضمونه في صياغات مختلفة لدى الكثير من رواد التأويل المقاصدي المفرّغ من منطلقاته الأساسية،

---

(١) انظر: الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ٢/٢٨، ٢٩. وانظر أيضاً: ٢/٤١، ٤٢ من نفس الكتاب.

(٢) محمد الشرفي مفكر تونسي ولد سنة ١٩٣٦م في مدينة صفاقس عاصمة الجنوب التونسي، ودرس القانون بالجامعة التونسية وهو رئيس سابق للرابطة التونسية لحقوق الإنسان، ومؤسس مجموعة «آفاق» اليسارية التونسية، وقد تولي منصب وزارة التعليم في تونس لمدة خمس سنوات أشرف خلالها على برنامج إصلاح التعليم وتوفي في يونيو ٢٠٠٨م.

(٣) الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي، ص١٢٤.

وإن كانت هذه الخطابات تتنوع في مغالاتها في الجانب التأويلي المقاصدي سواء على مستوى النظرية أو على مستوى التطبيق؛ إلا أن الدارس لهذا المنهج التأويلي المقاصدي يدرك أن هناك نظاماً أساسياً يتحكم في مسار التأويل المقاصدي تجتمع عليه مجمل الخطابات العلمانية في رؤيتها للمقاصد الشرعية، والمحاور التالية تكشف أكثر عن هذا النظام:

المحور الأول: التحسين والتقبيح العقلي:

بما أنه من المتقرر عند الجميع أن الشريعة جاءت لتكميل المصالح ودرء المفاسد، وأن مصالح المكلفين معتبرة شرعاً، فإن تحديد ضابط المصلحة مما تنازعت فيه المدارس الأصولية بناء على خلفياتها الكلامية، وليس المقام هنا مقام بسط لهذه المدارس والمنازع، إلا أن المهم ونحن في سياق الحديث عن التأويل المقاصدي في الخطاب العلماني معرفة أن الرؤية إلى المصلحة تمت بلورتها وفق المذهب الاعتزالي في بيان حسن الأشياء وقبحها، وأن الأفعال إنما تكتسب صفة الحسن أو القبح من خلال منظار العقل فحسب[١]، على النقيض من مذهب الأشاعرة الذي يرى أن حسن الأشياء وقبحها إنما يُعرف من منظار الشرع فحسب[٢]، والأخذ برأي المعتزلة في معرفة المصلحة هنا يأتي ضمن سياق الإعلاء من شأن المعتزلة والمغالاة في الدليل العقلي، إضافة إلى غياب الرأي السلفي الذي يحقق التوازن في معرفة المصالح بين العقل والشرع، وعلى هذا فضابط المصلحة في العقل التأويلي المقاصدي هو شهادة هذا العقل لها بالاعتبار حتى لو كانت هذه المصلحة تتقاطع مع النص، وقد أفصح أحمد كمال

---

(١) يقرر المذهب الاعتزالي أن حسن الأشياء وقبحها إنما يعرف بالعقل فحسب: انظر على سبيل المثال: شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد ص٥٦٤ وما بعدها. مع العلم أن هناك اختلافاً بين المعتزلة هل حسن الأشياء وقبحها يعود لذات الفعل أو إلى اعتبارات وقع الفعل عليها، ليس المقام هنا مقام بسط الخلاف لكن المهم في هذا السياق أن الشرع مستبعد من هذه المعادلة تماماً.

(٢) يقرر المذهب الأشعري أن حسن الأشياء وقبحها إنما يعرف بالشرع فحسب. انظر على سبيل المثال: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني ص٢٢٨، نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني ص٣٧٠، المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي ص٣٢٣ وغيرها.

أبو المجد[١] عن هذا الفهم الاعتزالي بقوله: «الإسلام نظام للحياة مبني على ظواهرها محكوم بنواميسها مردودة أحكامه إلى العلل المنضبطة التي تدركها العقول، وأحكامها تدور مع هذه العلل، ولا تنفصل عنها، ولو انفصلت عنها لذهبت الرحمة وسقط العدل واستحال التكليف»[٢]. وبما أن الشريعة جاءت لرعاية المصالح وتكميلها فلا بد من تأويل النص حتى يتواءم مع المصلحة المعتبرة عقلاً، وممن اعتمد ذلك وقرره بشكل مستفيض ومختلف أيضاً حسن حنفي، فبما أن العقل عنده هو الكاشف عن المصلحة فلا يمكن أن تتعارض المصلحة مع العقل، وبما أن الشريعة قائمة على المصلحة: فـ«لا يتعارض العقل والمصلحة نظراً للوحدة المبدئية بين العقل والواقع»[٣] من حيث إن الواقع هو الحاكم على كثير من الأمور، وهذه الآلية في التأويل المقاصدي جرت على كثير من نصوص الشريعة محرفة كثيراً من مفاهيمها ومقاصدها المعتبرة شرعاً، وفي التطبيق العملي للتأويل المقاصدي يتجلى بشكل أكثر كيفية زحزحة النص لتقرير المصالح المعتبرة عقلاً بطرق وأساليب مختلفة انطلاقاً من التحسين العقلي.

المحور الثاني: سلطة المصلحة:

بما أن الشريعة تضمنت أساساً مراعاة مصلحة المكلفين؛ فقد تمثلت المصلحة المقررة عقلاً في الخطاب التأويلي سلطة تستطيع بموجبها إزاحة ظاهر النص إلى مستواه التأويلي، هكذا تتبدى سلطة المصلحة من هذه الزاوية، ومع هذا الموقف المتطرف في قضية المصلحة؛ فإن هذا الاتجاه المصلحي بعمومه اختزل المصلحة التي قصدتها الشريعة بالمصلحة المادية والاجتماعية والأخلاقية،

---

(١) أحمد كمال أبو المجد كاتب ومفكر مصري ولد عام ١٩٣٠م حصل على الدكتوراه من قسم القانون في جامعة القاهرة وحصل على ماجستير القانون المقارن من جامعة ميتشجان في الولايات المتحدة، وعمل أستاذاً في القانون في جامعة الكويت، وقد تقلد في فترات من حياته مناصب عديدة منها وزيراً للإعلام بمصر ومستشاراً قانونياً ودستورياً لولي العهد ورئيس الوزراء الكويتي، وقاضياً بالمحكمة الإدارية للبنك الدولي بواشنطن، واستقر به المقام أستاذاً في قسم القانون بكلية الحقوق في جامعة القاهرة.

(٢) مواجهة بين عناصر الجمود والتطرف في الفكر الإسلامي، أحمد كمال أبو المجد، مجلة العربي، جمادى الأولى ١٣٩٧هـ العدد ٢٢٢، ص١٨.

(٣) من النص إلى الواقع، حسن حنفي ٢/ ٤٩٢.

وربط أيضاً مقاصد الشريعة بعمارة الأرض والنهوض الحضاري متغافلاً عن المقاصد الشرعية الأهم وهو الجانب الإيماني والامتثال والتسليم وتحقيق جانب العبودية في التكاليف الشرعية، وقد أشار الشاطبي إلى شيء من ذلك[١]، إلى جانب الالتفات إلى المصلحة المادية والكشف عنها؛ فإن الخطاب العلماني يخلط في خطابه المصلحي بين المقاصد وبين الآثار، بحيث يعتمد بعض آثار التكليف الشرعية مقصداً نهائياً للشارع، وهذا يقود أيضاً إلى إشكالية أخرى في التطرف في تناول المصالح وهي تعليل الأحكام الشرعية بعلل ضعيفة قد يُتصور أنها هي العلل الحقيقية لبعض أحكام الشريعة، أو تفسير النصوص بجزء من معناها مع إغفال المعاني الأكثر كثافة في النص، وهذا بدوره يلقي بثقله على الآلية التي يتم بها النظر إلى مقاصد الشريعة، وقد أشار الإمام ابن القيم في نص مهم إلى هذا الخلل في تعاطي تعليل الأحكام بقوله: «ومن العلل التي توهن الانقياد: أن يُعلل الحكم بعلة ضعيفة لم تكن هي الباعثة عليه في نفس الأمر؛ فيضعف انقياد العبد إذا قام عنده أن هذه هي علة الحكم.. وقد دخل من هذا الفساد على كثير من الطوائف ما لا يعلمه إلا الله، فما يدري ما أوهنت العلل الفاسدة من الانقياد إلا الله، فكم عطلت لله من أمر، وأباحت من نهي، وحرمت من مباح، وهي التي اتفقت كلمة السلف على ذمها»[٢]، والسبب يرجع في الجميع إلى عدم الفهم الدقيق لمضامين المقاصد الشرعية وخصوصاً عند بعض المتأخرين من علماء الأصول.

ما سبق بيانه حول سلطة المصلحة في مقابل النص التي تم تقريرها وفق المنطلقات العقلية في التحسين والتقبيح، مع ما انضاف إلى ذلك من اختزال لمقاصد الشريعة ببعض مضامينها، فقد تم الاستعانة أيضاً ببعض مضامين التراث كنوع من إضفاء المشروعية وتخفيف حدّة الإنكار المتوقع، وتمثلت هذه الاستعانة بإبراز بعض الأقوال النشاز في تقابل المصلحة مع النص التي اشتهر بها الإمام الطوفي[٣]، سواء

---

(١) وقد سبق بيان ذلك.

(٢) انظر: مدارج السالكين، ابن قيم الجوزية ٢/٤٦٦، ٤٦٧.

(٣) سليمان بن عبد القوي بن عبد الحكيم الطوفي أصله من طوف ـ قرية قرب بغداد ـ ولد عام ٦٥٧هـ وقدم الشام وأقام بمصر وجاور بالحرمين ورجع إلى مصر وتولى التدريس بالمنصورية والناصرية، وقد حج في سنة ٧١٤هـ، ونزل بعد ذلك في فلسطين =

تم التصريح بمتابعة الطوفي[(١)] أو تضمن الاتجاه استثماراً لرأي الطوفي في موضوع تقابل المصلحة مع النص، وإن كان الطوفي يرى تقديم المصلحة على النص بوصفها دليلاً شرعياً يقدم على النص والإجماع بطريق التخصيص والبيان لهما لا بطريق الافتيات عليهما والتعطيل لهما، بشرط أن يكون في موضوع المعاملات ونحوها[(٢)] مستنداً في تقديمه للمصلحة بحكم النبي ﷺ بأن: «**لا ضرر ولا ضرار**»[(٣)] ومع تقرير الطوفي لتقديم المصلحة على النص بالاعتبار السابق؛ فإنه لم يأت بمثال واحد يبين كيف أن المصلحة تتعارض مع النص، مما يدل على أن التعارض غير حقيقي.

ومن القراءات المقاصدية المفرغة في تقديم المصلحة على النص قراءة حسن حنفي فعنده أن النبي ﷺ في أحيانٍ كثيرة: «قدم رعاية المصالح على أدلة الشرع لإصلاح شأنهم»[(٤)] متغافلاً أن فعل النبي ﷺ هو نص بذاته، ويضيف حنفي أيضاً حول مستند الأحكام الشرعية بأنها: «في العبادات والمقدرات تستند إلى النص والإجماع، أما في المعاملات والعادات فتستند إلى المصلحة»[(٥)]، وقريب من هذا السياق يقول فهمي هويدي[(٦)]: «أحكام المعاملات ليست

= وتوفي في مدينة الخليل عام ٧١٦هـ. انظر: الأعلام ٣/ ١٢٧.

(١) انظر على سبيل المثال: الاجتهاد النص الواقع المصلحة، محمد جمال باروت ص١٠٥.

(٢) انظر: رسالة في رعاية المصلحة، الإمام الطوفي، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السائح، ص٢٣، ٢٤، ٢٧، ٤٧، والرسالة هذه مستلة من شرح الطوفي للأربعين النووية المسماة بـ«التعيين في شرح الأربعين» تحت شرحه لحديث «**لا ضرر ولا ضرار**» ولم يشر الطوفي لرأيه في المصلحة في كتبه الأصولية كشرحه لروضة الناظر.

(٣) أخرجه ابن ماجه في كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره ح(٢٣٣١) ومالك في الموطأ في كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق ح(١٤٢٩) وصححه الحاكم في المستدرك ٢/ ٦٦.

(٤) من النص إلى الواقع، حسن حنفي ٢/ ٤٩٠.

(٥) من النص إلى الواقع، حسن حنفي ٢/ ٤٩١.

(٦) فهمي هويدي كاتب وصحفي مصري ولد عام ١٩٣٧م في محافظة الجيزة وتخرج من كلية الحقوق عام ١٩٦٠م وعمل في المجال الإعلامي محرراً وكاتباً في صحف ومجلات عديدة ويكتب في عدد من الصحف العربية عن القضايا الإسلامية وهو مصنف من الكتاب الإسلاميين، وتلقى كتاباته رواجاً عند القراء من مختلف الطبقات، ولا يُصنف فهمي هويدي علمانياً إلا أنه ركب الموجه في هذه المسألة مثله في ذلك مثل بعض من الكتاب =

فرمانات إلهية صادرة عن الذات العليا لا يملك الناس إزاءها إلا التلقي والامتثال، وإنما تطبيق النصوص له شروطه الموضوعية التي ينبغي أن تتوفر، وله مصالح منشودة ينبغي أن تتحقق، وعند أهل الأصول؛ فإنه إذا لم تتوفر تلك الشروط، أو إذا حدث التعارض بين النصوص وبين أي من مصالح الناس المتغيرة، فلا محل للتطبيق في الأولى، وتغلب المصلحة على النص في الثانية»[١].

وهذه المصلحة التي تقدم على النص ويفسر النص على ضوئها يقول فيها حسن حنفي أنها: «أمور إضافية تختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف، وربما العصور والأزمان»[٢] ولذلك فالتأويل باستخدام تقنية المصلحة والواقع يجعل الصواب كما هو عند حنفي: «متعدداً، وليس منحصراً في القول بأن النص أساس التشريع الذي يعتمد على النص، فالنص مفتوح من أعلى نحو العقل، ومن أسفل نحو الواقع»[٣]، وتأويل النص ـ حسب حنفي أيضاً ـ لا بد أن تصادق عليه المصلحة كما يقول: «لكن التفسير بالواقع وبمصالح الناس المتغيرة هو التفسير الأكثر دلالة الذي يتجاوز التفسير بالمأثور والتفسير بالمعقول إلى التفسير بالنافع وبالمقاصد»[٤]، وبهذه الطريقة تقدم المصلحة على النص والتي اشتهرت بها الكثير من الكتابات المتأخرة[٥].

= الإسلاميين الذين زلوا في هذه المسألة.

(١) التدين المنقوص، فهمي هويدي ص١٧٦. وانظر أيضاً: السنة التشريعية وغير التشريعية، محمد سليم العوا، بحث في مجلة المسلم المعاصر العدد الافتتاحي، شوال ١٣٩٤هـ ص٣، حوار لا مواجهة، أحمد كمال أبو المجد، ص٤٧. وغيرها.

(٢) من النص إلى الواقع، حسن حنفي ٢/ ٤٨٧.

(٣) من النص إلى الواقع، حسن حنفي ٢/ ٤٩٣.

(٤) الهرمنيوطيقا والتفسير، حسن حنفي، بحث ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، العدد السادس ص٧٦. وانظر أيضاً: الاجتهاد النص الواقع المصلحة، محمد جمال باروت ص١٣٧.

(٥) ينصر الدكتور محمد مصطفى الشلبي رأي الطوفي وأن المصلحة تقدم على النص إذا كان في مجال المعاملات والعادات. انظر: تعليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، محمد مصطفى الشلبي ص٣٢١، ٣٢٢.

المحور الثالث: جدل الكلي والجزئي:

سبق تقرير الإمام الشاطبي للكلي والجزئي في الأحكام الشرعية وعلاقة أحدهما بالآخر، وهذه العلاقة التي نظمها الإمام الشاطبي تمت قراءتها في المنظور العلماني قراءة مختلفة تماماً حيث استفادت من الجدل الهيجلي في صياغة هذه العلاقة صياغة تستثمر الكلي على حساب تهميش الجزئي، فالعلاقة بين الكلي والجزئي في أحكام الشريعة ـ حسب الخطاب العلماني ـ هي علاقة جدلية من حيث إن الجزئي يعمل على تكوين الكلي، وهذا الكلي بدوره يملك قوة تستطيع تغيير هذا الجزئي الذي كوّنه، فالمقاصد من خلال جدل الكلي والجزئي عند نصر حامد أبو زيد على سبيل المثال: «تنتهي عند استنباط الكليات من الجزئيات.. أي بالمنهج الصاعد من الجزئي إلى الكلي.. ويتم استخدام المنهج الهابط لتنزيل الكليات على الجزئيات في محاولة إعادة فهم الجزئيات، وربما تعديلها في ضوء الكليات المستنبطة منها.. حيث إن العلاقة بين الكلي والجزئي علاقة تفاعلية وأكثر من أن تكون مجرد علاقة تراكم أو جمع بالمعنى الرياضي»[1]، فالكلي على هذه القراءة يملك القوة لإزاحة الجزئي واستبعاده، وهذا الجزئي الذي يستطيع الكلي إزالته لا يشفع له بالبقاء ورود النص به، فهذا ليس له اعتبار في البقاء من عدمه.

مع أن الكلي في الحقيقة بناء على هذه القراءة المغلوطة هو أمر متحقق في الذهن لا يمكن وجوده في الخارج، ولا يمكن أن يتحقق إلا من خلال جزئياته؛ لأنه إذا كان القصد الشرعي مُراعى في الكليات فهو في الجزئيات أسبق.

المحور الرابع: عدم ثبات أحكام الشريعة:

تحرك أحكام الشريعة في إطار المصالح المقررة عقلاً هو في الحقيقة نتيجة لما سبق تقريره، فبما أن المصالح متغيرة بظروف السياقات الاجتماعية والزمانية، فإن الشريعة التي جاءت لرعاية هذه المصالح ستكون حتماً لا تملك الثبات، هذه هي النتيجة المهمة التي يريد أن يتوصل إليها الخطاب المقاصدي، وهي من هذه

---

(١) انظر: المقاصد الكلية للشريعة قراءة جديدة، نصر حامد أبو زيد، مجلة العربي، الكويت، سبتمبر ٢٠٠٧، العدد ٤٢٦. وانظر أيضاً فهم محمد عابد الجابري لعلاقة الكلي والجزئي عند الإمام الشاطبي. بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري ص٥٤٧.

الناحية تتشابه مع نتيجة نظرية تاريخية النص، من حيث الانتهاء إلى القول بلانهائية التأويل بناء على المصالح اللانهائية، وإن اختلفت المنطلقات من حيث إن تاريخية النص تنطلق من منطلق فلسفي بحت، أما نظرية المقاصد فتنطلق من منطلق أصولي، فالشريعة عند العشماوي مثلاً: «هي التطور الدائم والتقدم المستمر لأنها منهاج وطريق مستقبل، وكمال المنهج تطبيقه تطبيقاً سديداً دائماً يواكب ركب الحياة»[١].

والسبب في هذا التحرك في الأحكام؛ أن الشريعة في المنظور العلماني قيمة عليا وهي الروح أو الجوهر أو الرحمة، وأن هذه الأحكام إنما هي مظاهر أو تجليات لهذه الروح، وما دامت هذه التجليات تحقق القيمة العليا لهذه الروح أو الرحمة فهي المطلوبة، وكل حكم لا يحقق هذه القيمة فليس من الشريعة، وإن كان مُورس تاريخياً باسم الشريعة مُحققاً هذه القيمة العليا تاريخياً، فالشريعة على حد قول العشماوي أيضاً: «ليست حكماً؛ وإنما هي رحمة، وأنها ليست نصاً؛ بل هي روح، وأنها ليست قواعد جامدة؛ بل هي تقدم وحياة»[٢]. وكل التأويلات المقاصدية باختلافها لا تخرج عن هذه الفكرة سواء كانت القيمة العليا المرادفة للشريعة روحاً أو جوهراً أو رحمة أو مصلحة تروم الأحكام إلى تحقيقها، فلا ضير في تحرك هذه التجليات ما دامت تحقق القيمة العليا الثابتة.

إن التأويل المقاصدي من هذا المنطلق يحول قطعيات الشريعة من الثبات إلى التغير بغية ملاحقة المستجدات الحياتية، وهو بهذا يغلق مجال النصوص الثابتة ليفسح المجال أمام المصلحة المتغيرة، وبهذا يكون النص دائراً مع المصلحة، وليست المصلحة هي التي تدور مع النص، وهذه النتيجة في تبدل أحكام الشريعة وتغيرها أهم ما يحرص التأويل المقاصدي على إبرازه.

---

(١) جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي ص٢٣، ٢٤. وانظر أيضاً على سبيل المثال: لبنات، عبد المجيد الشرفي ص١٠٨، ١٠٩.

(٢) جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي ص٣٠.

المطلب الثاني

التأويل المقاصدي وانزياح المصطلح

التحسين والتقبيح العقليان، وسلطة المصلحة، والعلاقة الجدلية بين الكلي والجزئي، وتبدل أحكام الشريعة، جميعها في الحقيقة تمثل النظام المعرفي لمقاصد الشريعة كما يقرؤها الخطاب العلماني، ووفق هذا النظام المعرفي السابق فقد تم قراءة بعض الاجتهادات السابقة والمقولات التي تم إنجازها في التراث وفق هذا النظام المقاصدي وبالمنهج التجزيئي في تناول قضايا الشريعة، وإن كان هذا المنهج غير منطوق به إلا أنه ممارس عملياً، ولكون هذه القراءة تمثل دليلاً داعماً للتأويل المقاصدي، ومما يكثر إبرازها في هذا السياق؛ فلا بد من بيان منزع المغالطة في الاستدلال المقاصدي وكيفية زحزحة المعنى الحقيقي للمقاصد، إلى جانب التفسير الصحيح لذلك، ولعل أهم ما يورد في هذا السياق توظيف مقولة «تغير الأحكام بتغير الزمان» وبعض الاجتهادات العمرية وتفصيل ذلك في النقاط التالية:

توظيف مقولة: «تغير الأحكام بتغير الزمان»:

ما قررته الشريعة الإسلامية مما جاء به الوحي هو خاتمة الشرائع السماوية وله صفة البقاء والدوام، فبعد انقطاع الوحي لا نسخ ولا تخصيص لما جاءت به النصوص الشرعية كما قال الله ﷻ: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾ [الأنعام: ١١٥] حيث جاءت هذه الشريعة متوافقة مع الإنسان أين كان هذا الإنسان في نوازعه وأغراضه، فاستحقت صفة المواءمة لكل المتغيرات، وهذا الثبات والصلاح مما هو معلوم من الدين بالضرورة[(١)].

أما مقولة «تغير الأحكام بتغير الزمان» فقد جاءت في مجلة الأحكام العدلية في المادة التاسعة والثلاثين: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان»[(٢)] وهذه المقولة غير منقولة عن السلف بهذا السياق، ولكن العلماء بينوا وجه التغير

---

(١) سبق تفصيل أكثر لثبات الشريعة وأحكامها. انظر: ص٢٢ من البحث.

(٢) مجلة الأحكام العدلية، عناية: بسام الجابي ص٩١. هي مجلة دونت فيها المعاملات الفقهية في عهد الدولة العثمانية بدء في تأليفها عام ١٢٨٥هـ وتم ترتيبها عام ١٢٩٣هـ.

الحاصل في بعض الأحكام، وأنه يرجع إلى اختلاف حيثيات الحوادث، وهو ما يسمى عند الأصوليين بتحقيق المناط، وهو: «أن يقع الاتفاق على تعليق الحكم على علة أو وصف بنص أو إجماع أو استنباط، فيجتهد المجتهد في وجودها في صورة النزاع، وسمي تحقيق المناط؛ لأن المناط هو الوصف، عُلم أنه مناط وبقي النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة»(١)، ومثل ذلك المسائل التي عُلق الحكم فيها على العرف والعادة كالأمور المتعلقة بالزواج من المهر أو الهدية، أو ألفاظ الإيجاب والقبول في المعاوضات وغيرها، فهذه الأعراف لم تنشئها الشريعة ولم تتعرض لها لا بمدح أو ذم، ولذلك فهي خاضعة للتغير تبعاً لتغير المجتمعات، أما المسائل التي نص الشارع على الحكم فيها بدون البناء على العرف والعادة فهذه ثابتة لا تتغير ولا تتبدل كالعبادات وأصول المعاملات والأنكحة، والمنهيات كالاعتداء على الأنفس والحدود والمقادير وغيرها مما جاء به النص الصريح، مع الأخذ بعين الاعتبار أن العادة التي أقرها الشرع أو أمر بها أو نهى عنها فهي كالمنصوص عليه في أحكام الشرع وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي: «العوائد المستمرة هي العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجاباً أو ندباً أو نهى عنها كراهة أو تحريماً أو أذن فيها فعلاً وتركاً.. وهذا ثابت أبداً كسائر الأمور الشرعية.. كالأمر بإزالة النجاسات وطهارة التأهب للمناجاة وستر العورات.. وما أشبه ذلك من العوائد الجارية في الناس إما حسنة عند الشارع أو قبيحة، فهي من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع، فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلفين فيها، فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً، ولا القبيح حسناً إذ لو صح مثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطل فرفع العوائد الشرعية باطل»(٢).

وتردُّد هذه العبارة المشهورة أو مضمونها في سياق القراءات العلمانية للنص الديني ـ والمنطلقة من رؤيتها لمقاصد الشريعة المفرغة من محتواها الذي

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي ٣/ ٣٠٢، إرشاد الفحول، الشوكاني ٢/ ٩٢٠.

(٢) انظر: الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ٢/ ٢١٥، ٢١٦. وانظر تفصلاً أكثر للإمام الشاطبي حول العادات والأعراف في نفس الموضع.

جاءت به النصوص الشرعية ـ بناء على أن الأحكام الشرعية خاضعة للتغير وعدم الثبات، بل هي تقع تحت تأثير تطور المجتمعات المتغيرة التي تدور مع المصالح المقررة عقلاً، ولذلك قررت كثير من القراءات المقاصدية المفرغة هذا المفهوم، فعلى سبيل المثال يقول طيب تيزيني: «ما أحرانا أن نستعيد القاعدة الفقهية الجدلية التاريخية الدقيقة في ضبطها لما نحن بصدده تلك هي: تغير الأحكام بتغير الزمان. نعم تتغير الأحكام مع القضايا والمشكلات والمعضلات والطّروح المختلفة بتغير الأزمنة، وفق تغير الرجال والنساء والأطفال والعلاقات الإنسانية وما يخترقها من تقدم وتراجع ومن ازدهار وتخلف»[١].

وهذه العبارة الموظفة ـ كما وردت في مجلة الأحكام العدلية ـ مع أنها غير دقيقة، حيث إن كل حيثيات حادثة إذا اختلفت لم تكن هي الحادثة نفسها بل صارت حادثة جديدة تنتظر حكماً شرعياً، ولذلك لا يصدق أنه ثَم تغيّر في الحكم، ولذلك عبر الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ عن هذه المسألة الأصولية بتعبير أدق وهو «تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأحوال»[٢] حيث إن الفتوى تختلف عن الحكم فهي: «ما يُخبر به المفتي عن حكم من أحكام الله»[٣] بغض النظر عن موافقته لحكم الله في نفس الأمر أم لا، أما الحكم فهو: «مقتضى خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين»[٤]، فهو يعني حقيقة مراد الله في الأمر أو النهي أو غيره من الأحكام، والتغير في مثل هذا مما ينزه الله عنه، ويشهد لذلك ما جاء عن بريدة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ إذا أمر رجلاً على سرية أوصاه: «**إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خلال..**» الحديث وفيه: «**وإن حاصرت أهل حصن فأرادوك أن ينزلوا على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب فيهم حكم الله أو لا**»[٥] وهذا يدل على أن المفتي قد يصيب حكم الله وقد لا يصيبه.

---

(١) الإسلام وأسئلة العصر الكبرى، طيب تيزيني، بحث ضمن كتاب: الإسلام والعصر تحديات وآفاق ص١٠٧، ١٠٨.

(٢) انظر: كلام الإمام ابن القيم في هذه المسألة في إعلام الموقعين ٣/ ٢٠٣.

(٣) أصول مذهب الإمام أحمد دراسة أصولية مقارنة، عبد الله بن عبد المحسن التركي ص٧٢٥.

(٤) المحصول من علم الأصول، الرازي ١/ ٨٩، إرشاد الفحول، الشوكاني ١/ ٧١.

(٥) أخرجه مسلم في الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم ح(٣٢٦١).

والمهم في هذه النقطة أن هذه المقولة المشهورة استخدمت في الخطابات العلمانية بدون تحقيق لمرادها وبدون تفصيل، فجعلت التغير المزعوم في الأحكام تغيراً مطلقاً بناء على دوران المصالح واختلاف الزمان، مع إغفال حيثيات الأحكام وتحقيق مناطاتها؛ لأن الهدف الأساسي - في الخطاب العلماني - هو تقديم المصلحة على النص بأي مسوغ حتى لو كان مسوغاً غير علمي.

توظيف الاجتهادات العمرية:

لعل من أكثر ما يورد في سياق التأويل المقاصدي في الخطابات العلمانية توظيف الاجتهادات العمرية في إيقاف حد السرقة، ومنع المؤلفة قلوبهم من الصدقة وغيرها من الاجتهادات شديدة الدقة وخصوصاً في تحقيق المناط فيها[1]، وهذا التوظيف هو في الحقيقة تنزيل عملي للمقولة السابقة بـ «تغير الأحكام بتغير الزمان» ويسعى إلى تدعيم القول بالتأويل المقاصدي النابع من المصلحة المستنبطة عقلاً، بوصف أن هذه الاجتهادات العمرية تقرر تغير الأحكام تبعاً لتغير المصلحة، مع إغفال أن الاجتهادات العمرية تدور في فلك تحقيق المناط في هذه المسائل، وأن المسألة التي تنتظر حكماً شرعياً مبنية على حيثيات محددة متى تحققت هذه الحيثيات كان الحكم، وإن حصل تغير في الحيثيات كانت مسألة أخرى مختلفة تنتظر حكماً شرعياً جديداً، وهذا التحقيق في مناطات المسائل غاب كلياً عند مقرري التغير المزعوم في الأحكام الشرعية في الاجتهادات العمرية، ولعلي أقف على اجتهادين من الاجتهادات العمرية ليكون في الكلام فيهما تجلٍ للكشف عن هذا التوظيف.

حد السرقة:

يكتنف حكم حد السرقة بعض الحيثيات ليس المقام هنا مقام تفصيلها لكنه في مجمل ما قررته الشريعة الإسلامية أن الحكم في السارق قطع اليد، تصديقاً لقول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ

---

(١) من الاجتهادات العمرية الموظفة أيضاً: إمضاء الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد في مجلس واحد ثلاثاً، واجتهاده في قسمة الأرض المفتوحة، ومنع الزواج من الكتابية، وحدّ الخمر وغيرها.

﴿وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝٣٨﴾ [المائدة: ٣٨]، ويعد هذا الحد من القطعيات الدينية وما هو معلوم من الدين بالضرورة، إلا أن عمر بن الخطاب ﷺ لم يجر هذا الحد في عام المجاعة التي اجتاحت المدينة، ومن درء الحد في هذه الحادثة انتهت كثير من التأويلات المقاصدية إلى أن حد السرقة جاء في سياق اجتماعي بناء على ظروف اجتماعية واقتصادية خاصة، وأنه متى اختلف هذا السياق يتوجب تأول الحكم بناء على المعطيات الجديدة المتوافقة مع المصلحة المقررة، ولذلك قدم عمر بن الخطاب ﷺ المصلحة على النص[١]، وبهذه النظرة المقاصدية تم تأويل الفعل العمري.

أما عند التحقيق في مدى صحة هذا الادعاء والتأويل من عدمه فلا بد من معرفة الحادثة كما وقعت وليس كما هو في السياق العلماني المختزل، فقد جاء عند البيهقي بسنده عن يحيى بن عبد الرحمٰن بن حاطب[٢] قال: «أصاب غلمان لحاطب بن أبى بلتعة[٣] بالعالية[٤] ناقة لرجل من مزينة فانتحروها واعترفوا بها، فأرسل إليه عمر فذكر ذلك له، وقال: هؤلاء أعبدك قد سرقوا، انتحروا ناقة رجل من مزينة واعترفوا بها، فأمر كثير بن الصلت[٥] أن يقطع أيديهم، ثم أرسل

---

(١) ممن يرى أن عمر بن الخطاب أوقف حد السرقة بناء على تغير السياق الاجتماعي والاقتصادي. انظر على سبيل المثال: طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ص٢١٩، خليل عبد الكريم، لتطبيق الشريعة لا للحكم ص٦١، سيد القمني، الفاشيون والوطن ص٢١٤، ٢١٥، حسين أحمد أمين، حول الدعوة على تطبيق الشريعة الإسلامية ص٢٧، محمد جمال باروت، الاجتهاد النص الواقع المصلحة ص١٣٦. غيرهم كثير.

(٢) يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب بن أبي بلتعة اللخمي، ولد في خلافة عثمان، وروى عن صغار الصحابة كعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وأسامة بن زيد، وهو تابعي ثقة روى له الجماعة إلا البخاري، وتوفي عام ١٠٤هـ انظر: تهذيب الكمال، المزي ٣١/ ٤٣٥.

(٣) حاطب بن أبي بلتعة صحابي مشهور، شهد مع النبي ﷺ بدراً، وأرسله النبي ﷺ إلى المقوقس صاحب مصر يدعوه إلى الإسلام، وتوفي عام ٣٠هـ وهو ابن خمس وستين سنة. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر ٢/ ٤.

(٤) العالية أماكن بأعلى أراضي المدينة، وأدناها من المدينة على بعد أربعة أميال، وأبعدها على بعد ثمانمائة من جهة نجد. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير ٣/ ٢٩٥.

(٥) كثير بن الصلت بن معدي كرب ولد في حياة النبي ﷺ واختلف في صحبته وروى عن كبار الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان ﷺ انظر تهذيب الكمال، المزي ٢٤/ ١٢٧.

بعدما ذهب فدعاه، وقال: لولا أني أظن أنكم تجيعونهم حتى إن أحدهم أتى ما حرم الله ﷻ لقطعت أيديهم، ولكن والله لئن تركتهم لأغرمنك فيهم غرامة توجعك، فقال: كم ثمنها للمزني، قال: كنت أمنعها من أربعمائة قال: فأعطه ثمانمائة»[١] هذا تفصيل الحادثة كما جاءت بها كتب السنة، مع أن الاجتهاد العمري السابق لا يخدم التأويل المقاصدي كما عليه الخطاب العلماني، فإن عمر رضي الله عنه لم يعطل حد السرقة، بل إن الحد لم يثبت أصلاً في الحادثة السابقة، حيث إن الحكم الشرعي مبني على حيثيات متى تحققت وجب الحكم، وإذا اختلفت هذه الحيثيات كانت مسألة أخرى تنتظر حكماً شرعياً مغايراً، وبناء على ذلك فإن حد السرقة مشروط بشروط جاء كثير منها في السنة النبوية[٢]، ويدل على أن عمر رضي الله عنه لم يعطل حد السرقة كما هو مُدَّعى؛ أن الحادثة تكتنفها من الموانع ما يسقط به الحد فمنع عمر إقامته على هؤلاء السرّاق، وقد أعمل الفاروق نصوصاً أخرى تمنع من إقامة الحد، وهي النصوص الشرعية التي جاءت في أحكام الضرورة بوصف أن الجوع الشديد يتضمن إكراهاً ضمنياً ينافي حالة الاختيار التي يشترط حصولها في حالة إقامة الحد، وفي ذلك شبهة تدرأ الحد كما في الحديث: «**ادرؤوا الحدود بالشبهات**»[٣]. وقد كان عمر رضي الله عنه في بداية الحادثة عازماً على إقامة الحد ثم بدا له درؤه، ولو كان هناك تعطيل للحد لم يكن هناك اختلاف في موقف عمر رضي الله عنه؛ إضافة إلى أن عدم إعمال الحد لم يكن عامّاً في جميع الدولة الإسلامية أو في كل الأوقات، بل اقتصر على المكان والزمان الذي حصلت فيه المجاعة، مع أن الملاحظ في التأويل المقاصدي لحد السرقة في القراءات العلمانية أن الحد هنا لا يحقق المصلحة أصلاً، مع إغفال مناقشة تحقيق المناط في هذه المسائل، فيقول عبد المجيد الشرفي ـ على سبيل

---

(١) أخرجه مالك في كتاب الأقضية، باب القضاء في الضواري والحريسة ح(١٤٣٦)، والبيهقي في السنن الكبرى في كتاب السرقة، باب ما جاء في تضعيف الغرامة ح(١٧٠٦٤).

(٢) انظر: الشروط المعتبرة في إقامة حد السرقة مع أدلتها الثابتة: المغني، ابن قدامة المقدسي ١٢/٤١٦ ـ ٤٣٧.

(٣) أخرجه ابن ماجه في كتاب الحدود، باب الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات ح(٢٥٤٥).

المثال ـ في حد السرقة وأن ما نص عليه القرآن منسجم تمام الانسجام مع مقتضيات الظروف البدوية: «ولكنه لا يعني غلق الباب في وجه أشكال أخرى من العقاب متى تطورت المجتمعات وبرزت فيها قيم أكثر تناغماً مع هذا التطور، تَعتبر العقوبات البدنية وكل أشكال التعذيب منافية للكرامة البشرية، بعبارة أخرى: إن عقوبة قطع يد السارق مثلها مثل أية عقوبة أخرى ليس مقصوداً لذاته، ولا حرج البتة في التخلي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة»[1].

ولذلك يرى الخطاب العلماني في الحد أنه لا يحقق المصلحة، وقد تعاطى مع الحدود على أنها للزجر فقط كما يقول الجابري في المقصد من حد السرقة بأنه: «تعطيل إمكانية تكرار السرقة إلى ما لانهاية، ووضع علامة على السارق حتى يُعرف ويحتاط الناس منه»[2]. ويخرج الجابري من ذلك أن الحد يمكن استبداله إذا تغير السياق الاجتماعي، مع إغفال التأويل المقاصدي أن هذه الحدود هي أيضاً كفارات لمن اقترف موجباتها فقد جاء عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: كنا عند النبي ﷺ في مجلس فقال: «**بايعوني على ألا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا** ـ وقرأ هذه الآية كلها[3] ـ **فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب به فهو كفارته، ومن أصاب من**

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٧٠. وانظر أيضاً: لتطبيق الشريعة لا للحكم، خليل عبد الكريم ص٥١، دليل المسلم الحزين، حسن أحمد أمين ص١٤١، ومع أن الطوفي ـ الذي يُعلي من شأنه العلمانيون ـ في تقريره لتقديم المصلحة على النص يقرر أن: «المصلحة الضرورية كحفظ الدين والعقل والنسب والعرض والمال، فهي وإن عارضتها مفسدة وهي إتلاف المرتد والقاتل بالقتل، ويد السارق بالقطع، وإيلام الشارب والزاني والقاذف بالضرب، لكن نفي هذه المفسدة مرجوحة بالنسبة إلى تحصيل تلك المصلحة، فكان تحصيلها متعيناً» شرح مختصر الروضة، نجم الدين الطوفي ٣/٢١٦.

(٢) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري ص٦٠. وانظر أيضاً أين الخطأ، عبد الله العلايلي ص٧٣، أصول النظام الجنائي في الإسلام، محمد سليم العوا ص١٣٧.

(٣) أي آية الممتحنة وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾﴾ [الممتحنة: ١٢].

ذلك شيئاً فستره الله عليه فهو إلى الله إن شاء غفر له وإن شاء عذبه»[١]. وفي هذا السياق يقول الشاطبي: «إن المصلحة ليست الازدجار فقط؛ بل ثَم أمر آخر وهو كونها كفارة؛ لأن الحدود كفارات لأهلها وإن كانت زجراً أيضاً على إيقاع المفاسد»[٢].

فقراءة الاجتهاد العمري في حد السرقة تم عرضه بشكل مختزل، وبدون مراعاة لتحقيق مناط المسألة بل إنه تم توظيف النتيجة بغض النظر عن مبناها الأصولي.

منع المؤلفة قلوبهم من الصدقة:

المؤلفة قلوبهم صنف من الأصناف الثمانية التي أمر الله بصرف الزكاة إليهم كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٦٠﴾ [التوبة: ٦٠] وقد جاءت الشريعة الإسلامية ببيان أن هؤلاء لهم حق من الصدقة الواجبة، وأعطى النبي ﷺ مجموعة ممن كان يتألف قلوبهم ممن أسلم حديثاً[٣]، وفي خلافة أبي بكر رضي الله عنه منع عمر بن الخطاب رضي الله عنه من كان يُتألف قلبه سابقاً، ولم ينكر عليه أبو بكر هذا الاجتهاد، فقد أخرج أبو بكر بن أبي شيبة بسنده عن ابن سيرين[٤]، عن عبيدة[٥] قال: «جاء عيينة بن

---

(١) أخرجه البخاري في الإيمان، باب علامة الإيمان حب الأنصار ح(١٧)، ومسلم في الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها ح(٣٢٢٤).

(٢) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ٢/ ٤١.

(٣) انظر: مجموعة ممن كان النبي ﷺ يعطيهم تأليفاً لقلوبهم. فتح الباري، ابن حجر ١٢/ ١٣٩.

(٤) أبو بكر محمد بن سيرين البصري الأنصاري ولد في آخر خلافة عمر رضي الله عنه سنة ٢١ عرف بالزهد والورع، وكان إمام عصره في علوم الدين، وقد اشتهر بالعلم والفقه وتعبير الرؤيا وكان أبوه مولى لأنس بن مالك، وقد سمع محمد بن سيرين من عدد من الصحابة ومن التابعين وتوفي بالبصرة في ١١٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٤/ ٦٠٦.

(٥) عبيدة بن عمرو السلماني المرادي الفقيه المفتي أسلم عام الفتح في اليمن ولا صحبة له، وقد تفقه على علي وابن مسعود وأخذ عنه أكابر من التابعين كابن سيرين والنخعي والشعبي. قال الشعبي: كان يوازي شريحاً في القضاء، وتوفي سنة ٧٢هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٤/ ٤٠.

حصن[١]، والأقرع بن حابس[٢] إلى أبي بكر ﷺ فقالا: يا خليفة رسوله الله ﷺ إن عندنا أرضاً ليس فيها كلأ ولا منفعة، فإن رأيت أن تقطعناها. قال: فأقطعها إياهما، وكتب لهما عليه كتاباً، وأشهد عمر وليس في القوم، فانطلقا إلى عمر ليشهداه، فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما ثم تفل فيه فمحاه، فتذمرا وقالا له مقالة سيئة، فقال: إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أعز الإسلام، فاذهبا فاجهدا جهدكما لا أرعى الله عليكما إن أرعيتما»[٣].

وهذا الاجتهاد العمري أسيئت قراءته في الخطابات التأويلية المقاصدية في سياق تقديم المصلحة على النص، وأن عمر ﷺ قدم المصلحة في منع المؤلفة قلوبهم من الصدقة في مقابل النص الصريح في إعطائهم منها فيقول على سبيل المثال طيب تيزيني: «معروف أن عمر بن الخطاب أحدث مبادئ لا سابق لها في التاريخ الإسلامي، فلقد رفض في أثناء خلافة أبي بكر الإقرار بشرعية الإنفاق على المؤلفة قلوبهم وفي هذا نص قرآني صريح، انطلاقاً من أن الشروط المُشخّصة للمسألة طرأ عليها تغير»[٤]، وهذه القراءة المقاصدية المفرغة تجاهلت أن النص تضمن حكمين:

---

(١) عيينة بن حصن بن حذيفة بن بدر بن عمرو الفزاري وكان من المؤلفة قلوبهم، أسلم قبل الفتح وشهدها وشهد حنيناً والطائف، وارتد في عهد أبي بكر ومال إلى طليحة الأسدي فبايعه ثم عاد إلى الإسلام وعاش إلى خلافة عثمان. انظر الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر ٥/ ٥٥.

(٢) الأقرع بن حابس بن عقال بن محمد بن سفيان التميمي المجاشعي من سادات العرب في الجاهلية، وفد على النبي ﷺ وشهد فتح مكة وحنيناً والطائف وهو من المؤلفة قلوبهم وقد حسن إسلامه، ورافق خالد بن الوليد في أكثر وقائعه باليمامة أيام الردة وشارك في حروب العراق وأبلى فيها بلاء حسناً واستشهد بالجوزجان عام ٣١هـ. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر ١/ ٥٨.

(٣) أخرجه البيهقي في كتاب قسم الصدقات، باب سقوط سهم المؤلفة قلوبهم وترك إعطائهم عند ظهور الإسلام والاستغناء عن التأليف عليه ح(١٢٩٦٨).

(٤) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني ص٢١٩. وانظر: أيضاً ص٣٧٥ من نفس الكتاب. وأيضاً ممن استغل هذا الاجتهاد العمري في نفس السياق. انظر: الفاشيون والوطن، سيد القمني ص٢١٥، حول الدعوة على تطبيق الشريعة الإسلامية، حسين أحمد أمين ص٢٧، الاجتهاد النص الواقع المصلحة، محمد جمال باروت ص١٣٦، لتطبيق الشريعة الإسلامية لا للحكم، خليل عبد الكريم ص٢٧.

أحدهما: أن المؤلفة قلوبهم يُعطون من الصدقة.

الثاني: أن غير المؤلفة قلوبهم لا يُعطون من الصدقة.

ويترتب على هذين الحكمين تحديد من هم المؤلفة قلوبهم، وهذا التحديد هو ما يُسمى عند الأصوليين بتحقيق المناط، وما فعله عمر ﷺ هو البحث عن تحقيق المناط في هذا الحكم، وتحديد من هم المؤلفة قلوبهم، وهم: «من أسلم ونيته ضعيفة لم يتمكن الإسلام من قلبه أو من كان يتوقع بإعطائه إسلام نظرائه»[1]، وعمر ﷺ لم يتخط النص بهذا الاجتهاد، فقد أعطاهم النبي ﷺ لما كانوا من المؤلفة قلوبهم، فلما زال عنهم الوصف منعهم عمر ﷺ من الأعطية، كحال الفقير الذي يُعطى من الزكاة فإذا زال عنه وصف الفقر لم يكن له نصيب منها، وفي الاجتهاد العمري هذا إعمال للنص وليس فيه تعطيل أو تقديم المصلحة على النص، والسبب في هذا الخلط هو غياب تحقيق المناط في قراءة كثير من المسائل الشرعية في القراءات العلمانية للأحكام الشرعية، إلى جانب الانتقائية في أخذ النصوص مع استبعاد بعضها مما ولد عدم انضباط في تناول الأحكام الشرعية من خلال مناهجها الاستدلالية السليمة.

المطلب الثالث

التأويل المقاصدي وتجديد أصول الفقه

إن أهم أزمة يواجهها الخطاب العلماني هي ما يتعلق بدلالة النصوص الشرعية الصريحة على الأحكام، بناء على مقررات الأدلة ومناهج الاستدلال المُنجزة في مباحث أصول الفقه، ولتجاوز هذه الأزمة في الخطاب العلماني كانت الدعوة إلى تجديد أصول الفقه، بناء على أن أصول الفقه بصيغته المنجزة تراثياً لا يحقق التفاعل الحضاري المنشود مع متغيرات الزمن، فكان لا بد من إعادة صياغة وتجديد لهذه الأصول لتكوين مخرجات تتناسب حضارياً مع المنُجز المعاصر، وقد كانت الدعوة إلى تجديد أصول الفقه التي طرحها الترابي عام

---

(١) فتح الباري، ابن حجر ٩/ ٤١٠، ١٢/ ١٣٩. وانظر أيضاً: تفسير الطبري ١٤/ ٣١٢، تفسير ابن كثير ٤/ ١٦٧.

(١٩٨١م)[١] مدعومة بمبررات التطور المادي الحاصل والعلاقات الاجتماعية، مقارنة بالفقه القديم المؤسس على عالم محدود مما يجعل الأصول كما هي مطروحة تراثياً لم تعد مناسبة للوفاء بالحاجات المعاصرة، إضافة إلى أنها مطبوعة بالظروف التاريخية التي نشأت فيها، وبطبيعة الأشياء التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي[٢]، ولذلك دعا الترابي إلى الأخذ بالقياس الواسع[٣] والذي يعني فيه قياس المصالح إلى جانب نبذ القياس التقليدي بوصفه مكرساً للماضوية، وتفعيل الاستصحاب الواسع ومركزية المباح وبراءة التكليف[٤]، ويعد الترابي من أشهر من حاول إشاعة هذا المفهوم في جهوده لتجديد أصول الفقه حيث يقول: «فالقياس التقليدي أغلبه لا يستوعب حاجاتنا بما غشيه من التضييق.. وهذا القياس لا يصلح للمجالات الواسعة من الدين والتي لا يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من الشرائط المعقدة»[٥]. والذي يرمي إليه الترابي من هذا القياس الواسع المستوعب لمتغيرات الحياة أن: «نتسع في القياس على الجزئيات لنعتبر الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين، أو مصلحة معينة من مصالحه ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة، وهذا فقه يقربنا جداً من فقه عمر بن الخطاب ﷺ؛ لأنه

---

(١) حسن الترابي مفكر سوداني ولد عام ١٩٣٢م بكسلا ونشأ في بيت متدين وتعلم على والده الذي كان قاضياً وشيخ طائفة صوفية، وقد درس الترابي الحقوق في جامعة الخرطوم ثم حصل على الإجازة من جامعة أكسفورد عام ١٩٥٧م وعلى دكتوراه الدولة من جامعة السوربون بباريس في عام ١٩٦٤م، وعمل أستاذاً بجامعة الخرطوم ثم عميداً لكلية الحقوق. واشتغل بالسياسة وتولى عدة مناصب سياسية عليا.

(٢) انظر: مبررات الترابي للتجديد: تجديد أصول الفقه ضمن كتاب «قضايا التجديد نحو منهج أصولي» حسن الترابي ص١٠٤، ١٠٨.

(٣) يستخدم الترابي أيضاً مصطلحات تخدم نفس الفكرة كمصطلح: الأصول الواسعة، والاستصحاب الواسع وغيرها. انظر تجديد أصول الفقه ضمن كتاب «قضايا التجديد نحو منهج أصولي» حسن الترابي ص١٠٩، ١١٥.

(٤) انظر: تجديد أصول الفقه ضمن كتاب «قضايا التجديد نحو منهج أصولي» حسن الترابي ص١١٣، ١١٦. وقد تطرق الترابي في تجديده إلى موضوع الإجماع والاجتهاد ودور السلطان في التقنين وغيره مما لا يحسن ذكره هنا في مقام التأويل المقاصدي.

(٥) انظر: تجديد أصول الفقه ضمن كتاب «قضايا التجديد نحو منهج أصولي» حسن الترابي ص١١٣، ١١٤.

فقه مصالح عامة واسعة»[(١)]، والقراءة القياسية الواسعة والمؤسسة على المقاصد حسب عبارة محمد الطالبي[(٢)]: «لا تقف عند حرف النص وما يُقاس عليه، وإنما تسير في اتجاهه.. وما يسير في اتجاه النص فهو يسير في الاتجاه الإسلامي.. وهذه القراءة في وسعها أن تسهم بصفة حاسمة في تطوير الفكر الإسلامي.. وفي أسلمة الحداثة وتحديث الإسلام»[(٣)].

واستخدام هذا النوع من التأويل المقاصدي وما سمي بالقياس الواسع تخطٍّ لحدود القياس المتداول في أصول الفقه من حيث إن هذا الأخير غير متواكب مع الحركة الزمانية التي تشهدها المجتمعات، وحسب عبارة محمد الطالبي فهو يؤدي إلى: «فهم ماضوي للنص، يفرغ تعسفاً الحاضر في قوالب الماضي ويسعى أن يرغمه على التقولب في قوالبه مما يؤدي إلى سد أفق التطور ورفض الحداثة»[(٤)].

والقياس الواسع الذي عناه الترابي هو في الحقيقة دعوة إلى مركزية المقاصد على حساب مركزية النص، إلا أن فكرة العودة إلى المقاصد لم تتبلور عند الترابي بالشكل الذي طرحت فيه فيما بعد، ولذلك فالجابري أعاد طرح الدعوة إلى العودة إلى المقاصد لتكون أساس النص، إلا أنها دعوة مفرّغة من المحتوى العلمي حيث يقول: «إن المطلوب اليوم هو إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقاً من مقدمات جديدة ومقاصد معاصرة، وبعبارة أخرى: المطلوب اليوم تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع بل من إعادة تأصيل الأصول»[(٥)]. وأهم مقصد يرمي إليه الجابري في الدعوة إلى تجديد

---

(١) تجديد أصول الفقه ضمن كتاب «قضايا التجديد نحو منهج أصولي» حسن الترابي ص١١٤.

(٢) محمد الطالبي مفكر تونسي من الأساتذة المؤسسين الذين خلفوا الأساتذة الفرنسيين في الجامعة التونسية، التحق بالجامعة التونسية حيث درّس التاريخ الإسلامي في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وتقلد عدة مناصب عليا، ويكتب أكثر كتبه بالفرنسية والإنجليزية. انظر: مقدمة عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، محمد الطالبي ص٧.

(٣) انظر: عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، محمد الطالبي ص١٤٤.

(٤) عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، محمد الطالبي ص١٤٣.

(٥) وجهة نظر، محمد عابد الجابري ص٥٧.

أصول الفقه هو جعل المصلحة هي المرتكز عليها في دوران الأحكام الشرعية فيقول: «لما كان مقصد الشرع الأول والأخير هو مصلحة الناس.. فإن اعتبار المصلحة هو الذي يؤسس معقولية الأحكام الشرعية وبالتالي فهو أصل الأصول كلها، واضح أن هذه الطريقة تتحرك في دائرة لا حدود لها؛ دائرة المصلحة، وبالتالي تجعل الاجتهاد ممكنا ولدى كل حالة»[(١)]، وبما أن المصلحة في نظر الجابري وغيره تختلف باختلاف الزمان فإن هذا يجعل الأحكام الشرعية أكثر معقولية، وهذه الدعوة إلى تجديد أصول الفقه ترى أن: «القواعد الأصولية هذه ليست مما نص عليه الشرع، لا الكتاب ولا السنة، إنها من وضع الأصوليين، إنها قواعد للتفكير، قواعد منهجية، ولا شيء يمنع من اعتماد قواعد منهجية أخرى إذا كان من شأنها أن تحقق الحكمة من التشريع في زمن معين بطريقة أفضل»[(٢)].

ودعوات التجديد هذه وإن كان المهم فيها الجانب المقاصدي، فإنها أغفلت أن الأصول المنجزة في التراث إنما بنيت على أساس شرعي بأدلة معتبرة شرعاً، والقول إنها من إنتاج الفقهاء أو من نتاج الواقع؛ فرضٌ ينفيه البحث والتحقيق العلمي؛ لأن هذه الدعوات التجديدية لا تخلو من أغراض غير علمية وخصوصاً موقفها المتطرف من الأدلة ومناهج الاستدلال التي هي نظام أصول الفقه الأساسي، ولذلك كانت دعوات مفرّغة لم تتجاوز المطالبة بالتجديد ولم تقدم أطروحة متكاملة علمياً قابلة للنقاش.

إن التجديد في أصول الفقه أمر يفرضه الواقع العلمي سواء من ناحية تنقيح الأصول مما لحق بها من المباحث الكلامية التي لا يتحقق تحتها عمل أو هي فروض ذهنية، وقد أشار الإمام الشاطبي إلى شيء من ذلك[(٣)] أو ربط القواعد والأصول بأدلتها حتى لا يُساء فهمها أو استغلالها كما حصل في نظرية المقاصد، إلى جانب تفعيل جانب التطبيق ليكون متوازياً مع جانب النظرية، هذه مطالب لا تتعالى على التجديد، ولكن لا بد أن يكون هناك فرق بين التجديد

---

(١) انظر: وجهة نظر، محمد عابد الجابري ص٥٨.

(٢) وجهة نظر، محمد عابد الجابري ص٦٢.

(٣) انظر: الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ١/٢٩، ٣١.

الذي يفرضه المُنتج العلمي المتراكم كما هو في الحقيقة متحقق في المباحث الأصولية المتأخرة وتفرضه طبيعة العلم نفسه؛ وبين أن يكون التجديد يُفرض من خارج إطار العلم لحل معادلة أو إيجاد توازن بين الأنا والآخر. إن الدعوة إلى تجديد أصول الفقه استجابة لظروف لا شعورية خارج العلم نفسه، يفصح عن أزمة في معرفة الأصول المعرفة الحقيقية عند دعاة التجديد مما يجعل المنصف يُشكّك في جدية الدعوى، وأنها دعوات ذرائعية تواجه أزمة في التفاعل مع التراث الأصولي.

ما سبق بيانه في هذا البحث بمسائله والذي بين كيفية اختلاط المقاصد المعتبرة شرعاً بالمقاصد المفرّغة، لا يعني إغفال القراءة المقاصدية الممنهجة بالمنهج الشرعي، بل إن هذه القراءة مما يفرضه الواقع العلمي، بل يمكن القول إن تراجع مثل هذه القراءة المضبوطة شرعاً مهد المجال للتأويل المقاصدي المفرّغ لأن يلعب دوره في مجال تأويل النصوص وفق مقاصد لم يعتبرها النص أو هي خارجة عن فلكه، حتى التصق مفهوم القراءة المقاصدية بالقراءات العلمانية لغلبة في الاستعمال، وإن كان من المفترض ألا تختلط القراءات بهذا الشكل.

الباب الثاني

نقد الظاهرة الحديثة للتأويل وتطبيقاتها على النصوص الشرعية

وفيه فصلان:

الفصل الأول: تطبيقات الظاهرة الحديثة للتأويل وأثرها على المفاهيم الشرعية.

الفصل الثاني: الموقف العلمي النقدي من ظاهرة التأويل الحديثة.



الفصل الأول

تطبيقات الظاهرة الحديثة للتأويل وأثرها على المفاهيم الشرعية

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تطبيقات الظاهرة الحديثة للتأويل في باب العقائد.

المبحث الثاني: تطبيقات الظاهرة الحديثة للتأويل في باب الأحكام.

المبحث الثالث: أثر تطبيق المناهج الحديثة للتأويل على المفاهيم الشرعية.

المبحث الأول

تطبيقات الظاهرة الحديثة للتأويل في باب العقائد

تمهيد

ما سبق تقريره من النظريات الحديثة للتأويل كنظرية التاريخية وفروعها أو نظرية المقاصد لم تكن نظريات مجردة بعيدة عن التطبيق، بل إن هذه النظريات حضرت بشكل عملي في النصوص الشرعية وخصوصاً في المسائل الكبرى في الشريعة الإسلامية سواء كانت على مستوى العقائد أو على مستوى الأحكام، وتميزت هذه النظريات التأويلية بالتسوية بين النصوص سواء كانت هذه النصوص ذات مصدر إلهي أو بشري، ولم تفرق هذه النظريات بين نصوص الأحكام أو حتى النصوص المؤسِّسة للعقائد، فبناء على هذه التسوية؛ فإن فهم النصوص المؤسسة للعقائد متغير اعتماداً على اللغة الجماعية التي يتكلم بها مستقبلو النص من حيث إن هذه اللغة متحركة ضرورة بناء على الفعالية الاجتماعية كما يؤكده علم اللسانيات الحديث، إضافة إلى العوامل المهمة كالعوامل السسيولوجية والثقافية والسياسية، وبناء على هذه العوامل فالعقائد التي تؤسِّسها النصوص متغيرة ضرورة، وهذا التغير هو الذي تدعمه الظاهرة الحديثة للتأويل بغالب

أطيافها سواء من ناحية تقرير النظرية أو من ناحية التطبيق، ولذلك نجد أركون على لسان هاشم صالح يؤكد أن تأخر الدراسات الإسلامية كان بسبب مفهوم ثبات العقائد ويجعل العقبة في وجه تقدم الدراسات الإسلامية والفكر العربي هو: «التسليم للعقائد ورفض تاريخية تلك العقائد؛ أي: رفض ارتباطها بجميع العوامل المحركة للمجتمع ككل، من ناحية اجتماعية واقتصادية وسياسية... إلخ»[1] وحسب هذا المنزع فإن العقائد لا تمثل حقائق موضوعية؛ بل هي نتاج الإنسان، ولا يمكن للتاريخية أن تنفك عنها، ولذلك فالعقائد كما يعبر عنها أركون: «مرتبطة بلحظة تاريخية ما، وبصراعات أيديولوجية معينة، وليست نازلة من السماء، إنها من صنع البشر»[2] وهذه العقائد أيضاً ـ على حد تعبير نصر حامد أبو زيد ـ: «تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر، ولا شك أن النصوص الدينية اعتمدت ـ شأنها شأن غيرها من النصوص ـ على جدلية المعرفي والإيديولوجي في صياغة عقائدها، المعرفي التاريخي يحيل بالضرورة إلى كثير من التصورات في وعي الجماعة التي توجهت لها النصوص بالخطاب، بينما يحيل الأيديولوجي ـ نظام النص ـ إلى وعي مغاير»[3].

إن نظرية تاريخية النص تعمل هنا بشكل أساسي بناء على أن العقائد مجرد تصورات وليس بالضرورة أن يكون لها وجود بالفعل، وتطبيق تاريخية النص في نصوص العقائد ساعد على تحويل العقيدة من حقيقة موضوعية إلى تصور متغير، وهذا التطبيق شمل كليات العقائد على إجمال، وليس بالضرورة كل مسائل العقيدة، وهذا هو الغالب على القراءات الجديدة للنص الديني من حيث اعتمادها على أجزاء من النصوص دون بقية النصوص ونزوعها إلى المنهج التجزيئي أكثر من المنهج التكاملي في التعامل مع النصوص المنزّلة، وفي هذا المبحث عرض

---

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص١٥ من مقدمة هاشم صالح للكتاب. وانظر أيضاً: الإسلام وأسئلة العصر الكبرى، طيب تيزيني، ضمن كتاب: «الإسلام والعصر تحديات وآفاق» ص١١٧، ١١٨.

(٢) من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي، محمد أركون ص٧١ «هوامش المترجم». وانظر أيضاً: قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون ص٢٣٧.

(٣) النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد ص١٣٤، ١٣٥. وانظر أيضاً: نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد ص٨٣.

موضوعي لبيان أهم تطبيقات الظاهرة الحديثة للتأويل على نصوص العقائد دون التعرض لتفصيلات مسائل الاعتقاد على كثرتها[١]؛ لأن طريقة العرض هذه تأتي تماشياً مع تأويل المسائل كما هي في الفكر العربي المعاصر.

المطلب الأول

الألوهية

عندما يكون الحديث عن الإيمان بالله فإن ذلك يعني الإيمان بكل ما يتعلق بالله ﷻ من ناحية وجوده وربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته، بناء على أن هذا الإيمان يصادق ما هو موجود بالفعل، فالله سبحانه تعالى قائم بذاته بائن من خلقه مستو على عرشه فوق سماواته ووجوده وجود حقيقي دل عليه ـ مع الكتاب والسنة ـ العقل والفطرة بأدلة لا يستدعي المقام تعدادها[٢]، وهذا الوجود لم يخالف فيه إلا الملحدون وهم قلة قليلة لم تقدم دليلاً علمياً مقبولاً على نفي وجود الله، ولذلك صار الإلحاد المتطرف النافي لوجود الله على هامش البحث في جوانب المباحث الاعتقادية، ولم يشكل حضوره تياراً اعتقادياً يفرض نفسه على الآخرين، ومن جهة أخرى فلم يكن تعامل الخطابات التأويلية مع النصوص الاعتقادية المؤسِّسة للإيمان بالله سواء على مستوى الوجود أو على مستوى الصفات تعاملاً إلحادياً صريحاً، ولكن كان هذا الوجود مؤولاً تأويلاً يتناسب مع الأطروحات العامة للظاهرة التأويلية الحديثة من حيث استخدام النظرية التاريخية، ولذلك فإن الخطاب التأويلي الحديث لم يكن يتعامل مع الوجود الإلٰهي كحقيقة

---

(١) لتفصيل أكثر في تأويلات الخطاب العلماني لمسائل الاعتقاد؛ انظر على سبيل المثال في تأويل الكبائر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٥/ ١٦٠، منكر ونكير: انظر من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/ ٤٦٣، ملك الموت: انظر من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/ ٤٣٦، الحوض: انظر من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/ ٥٥٥، الصفات: الإسلام في الأسر، الصادق النيهوم ص١٦٥، ٢٣ عاماً في دراسة السيرة النبوية المحمدية، علي الدشتي ص١٨٩، ١٩٦، القضاء والقدر: انظر: دليل المسلم الحزين، حسين أحمد آمين ص١٣٥، ١٣٦. وغيرها كثير.

(٢) للتوسع في معرفة أدلة وجود الله انظر على سبيل المثال: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٢٦٢، ٢٦٣، درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ٨/ ٤٥٨، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد ص٦٥. وغيرها

موضوعية موجودة بالفعل، بل إن هذا الوجود عبارة عن تصور خضع لتأثيرات متعددة بداية من ناحية اللغة كما يقرره علم اللسانيات الحديث، أو العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمجتمعات المخاطبة بهذه النصوص، وعلى هذا فتصور الوجود الإلٰهي في خطاب الفكر الإسلامي إبّان نشأته الأولى ليس هو تصور الوجود الإلٰهي في العصور المتأخرة، ليس لأجل المتغيرات المتعددة التي طرأت على هذا التصور فحسب؛ بل أيضاً لأجل التغيرات التي طرأت على جانب الإنسان نفسه الذي يصنع النص بقراءته له، وعلى هذا فالخطاب التأويلي الحديث يُؤول ما هو مُؤمَن به عند عموم المسلمين من وجود إلٰه متعالٍ على خلقه بائن منهم له من صفات الكمال على ما جاءت به النصوص الشرعية، بناء على أن هذه العقائد بعمومها وعلى رأسها العقيدة في الله ليست هي حقائق بالفعل، ولكنها تصورات صنعتها الظروف سواء قلنا: أنها أساطير تؤثر في مخيال متلقي النصوص، أو الظروف المتعددة المحيطة بالإنسان.

إن تحول العقيدة من حقيقة إلى تصور يمكن تغييره في مرات متلاحقة من الزمن هو الأساس الكلي في تعامل الظاهرة الحديثة للتأويل مع نصوص العقائد، فيقرر أركون على سبيل المثال أنه: «في مرحلة القرآن كان مطلوباً إدراك الله وتصوره بمثابة فاعل أو نموذج حاضر باستمرار في الحياة اليومية للنبي والمؤمنين، ولكن هذه الصورة (أو هذا التصور) لله سوف تتطور وتتغير في مراحل لاحقة وذلك في عدة اتجاهات: الاتجاه الثيولوجي (الكلامي) والصوفي والفلسفي والشعبي ثم العقلاني اليوم، على عكس ما تظن المسلّمة التقليدية التي تفترض وجود إلٰه حي ومتعالٍ وثابت لا يتغير، فإن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها، أقصد أنه خاضع للتحول والتغير بتغير العصور والأزمان»[١]، والنتيجة التي ينتهي إليها أركون في هذه السياق أن: «هناك فرقاً بين الله جل وعلا، وبين التصور التي يشكله البشر عنه في لحظة ما من لحظات التاريخ. . فالبشر يقدمون عنه تصورات مختلفة بحسب المجتمعات والعصور، ثم يتخيلون أن هذه الصور هي الله ذاته»[٢] وتصور مفهوم الله بناء على أركون إنما كان

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص١٠٢.

(٢) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون ص٢٧٧. وانظر أيضاً: ٢٣ عاماً في دراسة =

يخضع بشكل أساسي أيضاً لضغط الظروف والإكراهات الاجتماعية التي طبعت العصر الأول من عمر الرسالة فيقول في هذا السياق: «ينبغي ألا ننسى أن الله والنبي والمؤمنين والكفار، إلخ.. ليسوا إلا تسميات مريحة وسهلة تدل على أدوار محددة داخل التشكيلة السيميائية، وعلى مضامين معينة داخل الحقل السيمانتي والمعنوي الخاص بالخطاب القرآني الذي لا يمكن فصله عن العمليات الاجتماعية التي ولدته، أو التي يمثل تجليها اللغوي المتسامي (أو الذي يتسامى بها)، إني أعتبر وجهة النظر هذه حاسمة»[١]. إن أركون يريد أن يقول: إن الخطاب القرآني بتقريره لمفهوم الله إنما قرر ذلك بناء على التصورات الاجتماعية المقارنة زمانياً لنزول النص، إضافة إلى شحن هذا المفهوم بما تتطلبه مرحلة تأسيس الدولة القائمة على النص نفسه، وهذه الشحنة المتعالية لمفهوم «الله» إنما تنعكس إيجاباً على سلطة النبي وتخلع عليه الشرعية والسيادة العليا، ولذلك كان النزاع بين المسلمين وبين مخالفيهم من أهل الكتاب إبان الفترة التأسيسية الأولى يعزز هذا التصور في مفهوم الألوهية من أجل إحداث نوع من التفوق والإقصاء أيضاً للأديان المخالفة، ولذلك فالجماعة الجديدة ـ على حد تعبير أركون ـ «قد بلورت مفهوم الله من جديد ليس من أجل مضامينه الخاصة الصرفة؛ وإنما بالدرجة الأولى من أجل تسفيه طريقة استخدامه من قبل أهل الكتاب»[٢].

إن تثبيت مفهوم «الله» ـ على حد تعبير أركون ـ يعد تلاعباً بالحقيقة التاريخية والعقائدية من حيث إن هناك: «عمليات إجبارية فرضتها الظروف الاجتماعية الأولية للتجربة التأسيسية.. هذه العمليات التي ولدت الخطاب القرآني أو التي ولدها الخطاب القرآني»[٣]. إن أركون يرى أن تثبيت هذا المفهوم أيضاً خضع لإكراهات إيديولوجية من أجل خلع صفة الحقيقة المطلقة للتفسير الإسلامي للنصوص الشرعية حيث: «جعل السلطة محصورة بالله الذي أعيد تحديد مفهومه بشكل صحيح من قبل الفاعل ـ الذات الأكبر المنتج للتاريخ ـ ثم محصورة بالنبي الذي كان في طور قيادة الصراع على كل الجبهات العسكرية

= السيرة النبوية المحمدية، علي الدشتي ص١٨٩.

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص١٠٠.

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص١٠١.

(٣) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص١٠١.

والسياسية والثقافية والرمزية.. وعندما يختفي هذا الأخير قواعدياً وسيميائياً وتاريخياً فإن كل وظائفه سوف تنتقل إلى العديد من الوسطاء الذين يحملون مسؤوليتها فعلياً من الفقهاء وكل المفسرين وكل المؤرخين الذين سوف يؤولون كلام الله على مر الأزمان.. متجاوزين بذلك الدلالات الحافة الإجبارية والإكراهات النحوية السيميائية للنص»[١] ويعلل أركون بأن الذين تمسكوا بتصور واحد؛ لجأوا إلى وسيط منجز مطلق، والوسيط هو الدين الحق وهو ما كان يطالب به الفاعلون الاجتماعيون لحظة التأسيس وهو الدور المرسوم للنبي والمؤمنين، وهذا التمسك بالتصور الواحد كما يراه أركون ناتج عن غرض أيديولوجي بحت.

إن أركون هنا يحاول توظيف اللسانيات الحديثة والتحليلات السيميائية والاجتماعية والعلوم الإنثربولوجية في تجاوز مفهوم «الله» المتعارف عليه إلى مفهوم آخر متغير بناء على مقررات هذه المناهج الحديثة من أجل تجاوز الفكر الديني التقليدي ـ على حد تعبيره ـ إلى فكر ديني جديد يبدأ من نقطة البداية وهو الاعتقاد المتغير في مفهوم «الله» إلى المسائل التي تندرج تحت هذا الأصل والتي تترتب على الاعتقاد بذلك المفهوم، وفي هذا السياق يقول أركون أيضاً مستوحياً لسانيات دي سوسير في معرفة كلمة «الله» : «ينبغي أن نعود إلى اللغة الأولى التي يتكلم الله بواسطتها ويؤكد ذاته؛ أي: الكتب المقدسة نفسها، فهذه الكتب هي أيضاً مشكّلة من لغة طبيعية بشرية.. فهذا التصور مثالي عذب خاص بالعصور الوسطى؛ أي: عندما لم يكن الناس يستطيعون التفريق بين الاسم والمسمى، بين الكلمة والشيء الذي تدل عليه»[٢] فإنه حسب نظرية دي سوسير في الاسم والمسمى أو الدال والمدلول، ليس هناك ثبات في اللغة البشرية، إلا أن الملاحظ في محاولة أركون في تجاوز المفهوم التقليدي لوجود الله ـ على حد تعبيره ـ لم يكن يعتقد بنهاية مقولاته عند هذا الحد، بل إن البحث في هذا المفهوم من خلال العلوم النقدية الحديثة ـ حسب أركون ـ سيعطي نتائج مذهلة لم تكن معروفة في الخطاب التقليدي وهو ما ينتظره من الأجيال القادمة التي ستحفر في تلك الحقول المعرفية القديمة.

---

(١) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص١٠١.

(٢) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون ص٢٧٨.

إن مفهوم «الله» كما تحدده المناهج النقدية الغربية لا يمكن فصله أيضاً عن النزعة الإنسية في الفكر العربي المعاصر فمن خلال الإنسان تتم صياغة المفاهيم الكلية للوجود التي تشكل القاعدة المرجعية لبقية التصورات المتفرعة عنها حتى لو كانت هذه المفاهيم من مفاهيم الأصول الاعتقادية، فنظرية «الإنسان الكامل» عند حسن حنفي تنطلق من نظرية الأنسنة التي تعطي مفهومها للتوحيد بأنه المُعطى النهائي للمعرفة بالأمور الإلٰهية، فمن خلال تصور الإنسان للكمال الإنساني؛ فإن هذا سيعطي بدوره تصوراً لصفات الكمال لله التي هي في الحقيقة صفات للإنسان نفسه، فينفي حسن حنفي على سبيل المثال كون الله تبارك وتعالى ذاتاً كلية متعالية وحقيقة موضوعية ويرى أن: «الله هو وعي الإنسان بذاته مدفوعاً خارج العالم بعيداً عن الإنسان منفصلاً عنه»[(١)]، وأما صفات الله ﷻ فهي عند حسن حنفي وصف للإنسان يعبر عما في نفسه مُلحقاً هذه الصفات بالمُتصور الخارجي بطريقة لاشعورية حيث يقرر: «أن ما ظنه القدماء على أنه وصف موضوعي لحقيقة واقعة في الخارج هو في الحقيقة وصف ذاتي لشعور المتكلم أسقطه في الخارج ثم قفز من الشعور إلى العالم الخارجي بلا أدنى مبرر عقلي إلا عجزه عن تحقيق هذا الموضوع المثالي كمشروع له في العالم الخارجي كنظام مثالي للعالم.. فما ظنه القدماء إذن على أنه وصف لله بالفعل هو في الحقيقة وصف للإنسان، ولما كان الله هو الكامل جاء وصفه وصفاً للإنسان الكامل»[(٢)]، فأسماء الله جل وعلا وصفاته في «نظرية الإنسان الكامل» لم يأت بها النقل، وهذا جواب لسؤال طرحه حسن حنفي وأجاب عليه بقوله: «هل الصفات أو الأسماء تُعرف بالتوقيف أو بالقياس؟ هل مصدرها النقل أم العقل؟ الحقيقة أن الصفات لم تأت من هذا ولا من ذاك أساساً بل هي شعور الإنسان بصفاته ثم دفعها إلى حد الإطلاق»[(٣)]، وهذا المفهوم من حسن حنفي في وجود الله وأسمائه وصفاته استغرق كامل المجلد الثاني من كتابه من العقيدة إلى الثورة ورَدده في مواضع يصعب حصرها[(٤)].

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٢/ ٦٠٩.

(٢) انظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٢/ ٥٥٥، ٥٥٦.

(٣) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٢/ ٥٠٧.

(٤) انظر على سبيل المثال تأويله للصفات السبع: العلم ٢/ ٣٩٥، القدرة ٢/ ٤٠١، =

إن نظرية الإنسان الكامل كما يرددها حسن حنفي وكونها هي المعطى النهائي في التوحيد هي في الحقيقة نسخة طبق الأصل لفلسفة فيورباخ في الوجود الإلٰهي والصفات الإلٰهية التي قررها في كتابه «ماهية المسيحية» وكتابه «أصل الدين» حيث يقرر فيورباخ أن: «الماهية الموضوعية للدين وبشكل خاص الدين المسيحي؛ ليست شيئاً آخر سوى ماهية القلب الإنساني وخاصة القلب المسيحي. سر اللاهوت إذن هو الإنثربولوجيا»[١] و«أن الإنسان يخلق الآلهة على صورته»[٢].

إن التصور الذي تعطيه الظاهرة الحديثة للتأويل في مفهوم الوجود الإلٰهي والأسماء والصفات الإلٰهية هو في الحقيقة تنزيل عملي لمبادئ الهرمنيوطيقا الأساسية من حيث اعتمادها على الأنسنة والواقع المعاش ومن ثَم تاريخية المفاهيم، حيث إن التصورات المخلوعة على الذات الإلٰهية ليست تصورات نهائية بل بالإمكان الإضافة والتعديل عليها، حيث إن هذه الصفات تخضع لتأويل لانهائي حسب متطلبات تصورات الإنسان والواقع، وهذا ليس استنباطاً فحسب؛ بل هو تصريح باللانهائية التأويلية، فتأويل الأسماء والصفات يجب أن يكون تأويلاً لا نهائياً حسب عبارة حسن حنفي لأن: «الأسماء مفتوحة لكل العصور وعلى كل الأجيال، ولكل الطبقات الاجتماعية، طبقاً لحاجات الناس ومصالحهم، ما تحقق منها وما لم يتحقق بعد. فالله من أسمائه الحرية تعبيراً عن حاجاتنا إلى التحرر، وهو التقدم والعقل والطبيعة والإنسان والوحدة والتاريخ والمساواة والعدالة، ما دام كل لفظ يعبر عن حاجة دفينة لجيلنا. الأسماء القديمة إنما تكشف عن الموقف الديني للعالم؛ أي: اغتراب الإنسان. إنما الأسماء التي يحتاجها جيلنا ويفرضها عليه واقعه وتحركه لصفة؛ تقضي على الاغتراب الديني القديم»[٣] والأسماء أيضاً ـ حسب حنفي ـ: «لا نهاية لها من حيث الاشتقاق

= الحياة ٢/٤١٦، السمع والبصر ٢/٤٢٠، الكلام ٢/٤٢٧، الإرادة ٢/٤٨١. وغيرها كثير.

(١) هيجل وفيورباخ، حنا ديب ص١٨٩. بدون ذكر رقم الصفحة.

(٢) هيجل وفيورباخ، حنا ديب ص١٨٨. بدون ذكر رقم الصفحة.

(٣) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٢/٥٠٨، ٥٠٩.

اللغوي والقياس الشعوري والمعنى المجازي»[١]، وعلى هذا فالصفات الإلٰهية بالمفاهيم الناجزة في التراث خاضعة للتغيير ـ حسب الخطاب التأويلي ـ لأنها مرتهنة بالتصورات الاجتماعية فليس من المناسب ـ حسب نصر حامد أبو زيد ـ: «التمسك بصورة الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة.. إلى آخر ذلك من التصورات الأسطورية»[٢].

ويستدعي حسن حنفي في تجاوزه للوجود الإلٰهي كحقيقة موضوعية إلى مجرد تصور ذهني مقولة المتكلمين في موضع الشاهد والغائب من حيث «إن الصفات في الإنسان على الحقيقة، وفي الله على المجاز.. وإثبات الصفات قائم على قياس الغائب على الشاهد، فالله هو الغائب والإنسان هو الشاهد»[٣] وإن كان الأساس في هذا التصور هو النزعة الإنسية؛ إلا أن الاستدعاء هنا يتم بطريقة غير متكاملة مع مقولة المتكلمين، من حيث إن النهايات لمقولة حنفي تتعارض بشكل كلي مع نهايات المتكلمين، مع أن نفي المعاني الخارجة عن الدائرة الحسية المباشرة هو اختزال للحقائق على الحقائق الحسية فقط، فالمعاني الغائبة قد تكون حقيقة ولا يلزم من غيابها عن الحس المشاهد دخولها في دائرة المجاز، وهذا يبرهنه الواقع الذي ينظر إليه حسن حنفي في مواضع عدة على أنه المرجع المتعيّن في فض النزاع، إلى جانب أن الخلط غير المنهجي الذي يخلطه حسن حنفي بين صفات الذات وصفات الأفعال من حيث إعمال قياس الغائب على الشاهد، من حيث يمكن إدراك صفات الأفعال مثل الخلق والتكوين من غير أن يكون للإنسان صفات مقاربة لها، ولذلك فاستدعاء قياس الغائب على الشاهد هنا مغالطة كبيرة تفتقر إلى البرهان العلمي.

ما سبق بيانه في تصور الذات والصفات لا يمكن إلا أن يكون له امتداد على التوحيد والوحدانية الإلٰهية، فكما أن الوجود الإلٰهي والصفات الإلٰهية في نظر الخطاب التأويلي الحديث تصورات متغيرة، فالوحدانية هي أيضاً كذلك فهي

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٢/ ٥٠٩.

(٢) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد ص١٣٥. وانظر أيضاً: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٢/ ٢٢٨.

(٣) انظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٢/ ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤.

لا تعدو أن تكون نزوع الإنسان إلى تصور الوحدانية حسب إملاء الشعور الداخلي للإنسان وليس قضية خارجية، فالتوحيد على هذا التصور: «ليس وصفاً أو صفة أو معنى أو شيئاً بل هو عملية.. التوحيد ليس مجرد لفظ أو قضية عددية أو حتى فكرة أو عقيدة.. الوحدانية تجربة نفسية واجتماعية وسياسية وتاريخية وفنية؛ أي: تجربة إنسانية عامة في الوحدة وأفضليتها على التعدد والكثرة، وحدة الهدف، وحدة الصف، وحدة المصير، وحدة الوطن، وحدة الشعب، وحدة الثقافة، وحدة البشرية، لا يثبت هذا الوصف موضوعاً في الخارج بقدر ما يعبر عن مطلب إنساني»[١].

إن التأويل الحديث للوجود الإلٰهي والصفات الإلٰهية يتابع إلى حد متطابق فلسفة نيتشه أحد فلاسفة الارتياب الذي أعلن بمقولة منكرة: موت «الله»، والخطاب التأويلي الحديث يساعد على إشاعة هذه النيتشوية في مفهوم الألوهية حيث يقول أركون عن مقولة نيتشه هذه: «عبارة قاسية وصادمة للحساسية الجماعية للجماهير المؤمنين كهذه ينبغي ألا تخيفنا كثيراً؛ لأنها لا تعني رفض الله، أو رفض الإيمان بالله، وإنما هي تعني موت جينالوجيا معينة أو طريقة لغوية معينة للتعبير عن وجود الله، فالله حي لا يموت، ما يموت ما هو تاريخي حقاً، هو تلك التصورات التي يُشكّلها البشر عبر مراحل تاريخية مختلفة عن الله»[٢]، ويرى أن مفهوم «الله» لا بد من: «تأويله بشكل مخالف لما ساد في العصور الوسطى. لماذا؟ لأن تصور العصور الوسطى مرعب ومخيف يشل طاقة الإنسان عن الحركة أو يمنع تفتح طاقاته وتحقيق ذاته على وجه الأرض، هنا يكمن الرهان الأكبر لمراجعة التراث الإسلامي كله ولتأسيس لاهوت جديد في الإسلام»[٣] وتعبير نيتشه عن موت الإله وتدشين النزعة الإنسية هو ما أعاده حسن حنفي بالضبط بقوله: «الله لفظ نعبر به عن صرخات الألم وصيحات الفرح؛ أي: أنه تعبير أدبي أكثر منه وصفاً للواقع.. فالله عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل، وعند المحروم عاطفياً هو

---

(١) انظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٢/ ٣٠٠، ٣٠٥.
(٢) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون ص٢٨٢.
(٣) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون ص٢٨١.

الحب، وعند المكبوت هو الإشباع»[١].

إن تصور مفهوم الوجود الإلٰهي والصفات الإلٰهية في الخطاب التأويلي الحديث من ناحية التغير واللانهائية في تأويل النصوص المحكمة التي جاءت به هو في الحقيقة تطبيق عملي للهرمنيوطيقا الفلسفية التي نظّم قواعدها جادمير مقتفياً آثار دلتاي وهايدغر في إعطاء القارئ الحرية في فتح النص إلى عدد لامتناهي من التأويلات، والذي تحتل فيه نظرية تاريخية النص مكان المركز من حيث تحول المفاهيم العقائدية المتعلقة بالله ﷻ من حقيقة موضوعية إلى تصور متغير تقترب فيه الخطابات التأويلية إلى مستويات متقاربة مع الخطابات الباطنية والاتجاهات الحلولية.

المطلب الثاني

النبوة

تاريخية مفاهيم الألوهية في الخطابات التأويلية المعاصرة كما سبق بيانها هي مقدمة للتصور العام للنبوة والرسالة، فإذا كانت المفاهيم الألوهية في تغير؛ فإن النبوة وهي الصلة الوحيدة بين الله والناس في معرفة أوامره ونواهيه خضعت مفاهيمها لمؤثرات حرفتها عن الاعتقاد الذي يؤمن به عامة الناس، وهذا الانحراف انعكس بدرجة أساسية على مفهوم الوحي، وهو المفهوم الأكثر حساسية من حيث إن الوحي هو المتضمن للشريعة سواء كانت عقائدَ أو أحكاماً، وتصور هذه الخطابات التأويلية للوحي هو الذي سيعطي طريقة للتعامل معه.

وقد استفادت الخطابات التأويلية في موضوع النبوة والوحي من الخطابات الاستشراقية، ولذلك فالمسافة بين المفاهيم في هاتين المدرستين ليست بعيدة، وخصوصاً في تأكيد الخطاب الاستشراقي على نفي أي علاقة للنبوة بأي جهة ما ورائية خلاف ما تقول به الأديان السماوية وأن ما يحصل للنبي محمد ﷺ أثناء الوحي: «نوع من الصرع.. وحالة من الاضطراب النفسي الشديد»[٢] أو أنه حالة

---

(١) انظر: التراث التجديد، حسن حنفي ص١١٣. وانظر أيضاً: نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم ص٥٩.

(٢) انظر: تاريخ القرآن، تيودور نولدكه ص٢٣ وما بعدها.

مرضية ونوع من الصرع والجنون والهستريا[١]، وغير ذلك من الأوصاف التي ترد في كلام المستشرقين عن نفي علاقة النبي بالجهات المفارقة، فجاءت الآراء العلمانية لا تخرج كثيراً عن الفكر الاستشراقي في هذا المفهوم[٢]، وقد استفادت الخطابات التأويلية أيضاً في معالجة مفهوم النبوة والوحي من المنطلقات المادية والمناهج التاريخية كما هي في الفلسفة الغربية، وهذا الموقف المادي من النبوة والوحي انسحب بالضرورة على الموقف من المعجزة والعصمة وغيرها مما يتعلق بأبحاث النبوة كما سيأتي قريباً.

إن أول ما يمكن أن يقال في هذا السياق هو الحرص على ضبابية مفهوم النبوة والوحي في الخطابات التأويلية، والابتعاد عن المفاهيم المعروفة لدى عموم المسلمين، وهذه الضبابية هي في الحقيقة توطئة لتورخة هذه المفاهيم ونزع المضامين الشرعية منها، فتحديد مفهوم النبوة والوحي ـ على حد تعبير عبد المجيد الشرفي ـ: «من أعسر ما يتصدى له الباحث نظراً إلى أنه معنى متغير بتغير الأديان والثقافات وحتى الأزمنة»[٣]. ولذلك يحاول أركون على سبيل المثال أن يستعين بالتحليل التاريخي والإنثربولوجي في معرفة ماهية النبوة ليصل إلى أنها: «عملية إنتاج للرجال العظام ـ على حد تعبير عالم الإنثربولوجيا الفرنسي موريس غودلييه ـ كما ويمكن اعتبارها بمثابة انبثاق للأبطال الحضاريين داخل فئات اجتماعية معينة، ولكن الفرق بين النبي وبين هؤلاء الأبطال الحضاريين هو أنه يستخدم أدوات ثقافية مختلفة ويحرك النوابض النفسية الاجتماعية بشكل متميز، بمعنى أنه

---

(١) انظر: نماذج من أقوال المستشرقين في مفهومهم للوحي والذي لا يخرج في الغالب عما ذُكر: دفاع عن محمد ﷺ ضد المنتقصين من قدره، عبد الرحمن بدوي، ص٧٥ وما بعدها. نقد الخطاب الاستشراقي الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ساسي سالم الحاج ص٢٩٩ وما بعدها.

(٢) يظهر في الخطاب العلماني أحياناً محاولة الاستعانة بالفلسفة الإسلامية كما هي عند الفارابي في مفهوم النبوة من حيث إنها تسعى إلى نوع من القطيعة في اتصال النبي بالله وإرجاع ذلك إلى محض المخيلة، وهذه الاستعانة بالفلسفة الإسلامية لا تشكل حضوراً قوياً كما هو الحال في الاستعانة بالفلسفة الغربية وخصوصاً آراء سبينوزا. انظر على سبيل المثال: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص٤٩، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون ص٥٣٨.

(٣) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص١٦.

يعتمد على الظاهرة المعقدة للوحي ويحرك في قومه الأمل التبشيري بالخلاص»[١].

إن أركون هنا يحاول زحزحة المفاهيم وخصوصاً مفاهيم النبوة ومتعلقاتها من كونها رسالة إلهية إلى عملية إنسانية اجتماعية من صنع المجتمع نفسه، والتي تعتمد في إنتاج مفاهيمها على لغة الأسطرة والخيال، وعلى هذا فإذا كانت المجتمعات بحركة تطور فإن المجتمعات الحديثة بإمكانها الاستغناء عن وظيفة النبوة لأنها تجاوزت نظام الأسطورة إلى نظام العقل في إنتاج المفاهيم حيث يقرر أركون في هذا السياق: «أن الوظيفة النبوية لا يمكن أن تمارس دورها إلا في بيئة معرفية ومؤسساتية تفضّل الأسطورة على التاريخ، والروحي على الزمني، والعجيب الخارق الذي يُشكل بنية إنثربولوجية للمخيّل العقلي على العقلاني الوضعي»[٢].

وإذا كانت النبوة عند أركون هي عبارة عن إنتاج العظام عن طريق صناعة الأسطورة والخيال، وأنها فقدت قيمتها الإبستمولوجية من حيث إنها أداة للمعرفة؛ فإن حسن حنفي لا يبتعد عن تورخة النبوة هذه إلا أنه يزيد على ذلك أن تعدد الأنبياء من أول ظاهرة نبوة في التاريخ إلى آخر نبوة إنما يمثل تطوراً في النبوة ذاتها عبر التاريخ حيث يقول: «إن أولي العزم من الرسل ليسوا فقط أنبياء زعماء ورسلاً قادة؛ بل هي مراحل أساسية في تطور النبوة، عيسى للحقيقة، ونوح وموسى للشريعة، وإبراهيم ومحمد للدين الطبيعي.. ويخضع ترتيب الخمسة إلى التطور الزماني للوحي في التاريخ»[٣]. وإذا كانت مراحل النبوة تتطور في التاريخ فإنه: «لا يوجد تفضيل نبي على آخر أو رسول على آخر بل هناك مراحل كمية وكيفية، أساسية وفرعية، تطور مستمر»[٤] وحيث كانت النبوة تتطور بهذا المفهوم؛ فإن الخطابات التأويلية بعمومها تنزع إلى إعطاء النبوة صبغة

(١) من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي، محمد أركون ص٦١. وانظر أيضاً: ٢٣ عاماً في دراسة السيرة النبوية المحمدية، علي الدشتي ص٤٢.

(٢) من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي، محمد أركون ص٦٤.

(٣) انظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/١٠٨، ١٠٩.

(٤) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/١٠٥.

تاريخية، وأن ختم النبوة دليل على اكتمال العقل الإنساني، وأن العقل الآن قادر على القيام بمهام النبوة كما يقرر عبد المجيد الشرفي هذا المعنى بقوله: «إن هذا الختم يضع حداً نهائياً لضرورة اعتماد الإنسان على مصدر في المعرفة ومعيار في السلوك مستمدّين من غير مؤهلاته الذاتية.. إنه تدشين لمرحلة جديدة في التاريخ لا يحتاج فيها الإنسان وقد بلغ سن الرشد إلى من يقوده وإلى من يتكئ عليه في كل صغيرة وكبيرة»[1]. وفي هذا السياق يقرر حسن حنفي أيضاً أن الأنبياء: «أدوا أدوارهم في التاريخ، وتحققت غاية الوحي المرحلية، وهم كذلك تاريخياً، ولكن بطبيعة الحال؛ لا يظهرون اليوم كأنبياء وكرسل من جديد فقد تطور الزمان وتحققت الغاية، واكتملت النبوة وأصبح العقل قادراً على التمييز بين الحسن والقبيح، والإرادة حرة قادرة على الاختيار»[2].

ولأجل تحقيق تاريخية النبوة؛ فإنه بعد وراثة العقل للنبوة فإن تطبيق خاتم الأنبياء محمد ﷺ للوحي إنما هو تطبيق خاص ولا يلزم منه الامتداد، ولا يعني ذلك أن العقل عاجز عن تقديم تطبيق آخر للوحي، وهذه الفكرة لا تشذ عنها أغلب الخطابات التأويلية وهذا المعنى عبر عنه حسن حنفي بقوله: «فحياة الرسول قبل البعثة ليست جزءاً منها، وحياته بعد البعثة تطبيق لها، وليست جزءاً من البعثة ذاتها.. والتغير بعد اكتمال النبوة إنما هو في التفاصيل وطرق التطبيق، وذلك متروك للاجتهاد وطرق الاستنباط»[3]، وعلى حد تعبير عبد المجيد الشرفي فإن النبي الخاتم جاء: «ليفتح المجال للمستقبل الذي يبنيه الإنسان مع أبناء جنسه في كنف الحرية الذاتية والمسؤولية الفردية.. ولا يكون دوره محصوراً في تقديم وصفات جاهزة ما على المسلم إلا أن يطبقها تطبيقاً آلياً»[4].

وبما أن تاريخية النبوة مما تؤكد عليها الخطابات التأويلية من حيث إن آلية إنتاج المعرفة النبوية تخضع للأساليب الشعبية باستعمال الأسطورة والخيال؛ فإنه

---

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٩١. وانظر أيضاً: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي، محمد أركون ص٦٣.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/ ١١٠. وانظر ١/ ٩١ من نفس الكتاب.

(٣) انظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/ ١١٠. وانظر ١/ ٩١ من نفس الكتاب.

(٤) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٩٣.

ليس بالضرورة أن الأحداث التاريخية التي يأتي ذكرها في الأخبار التي تأتي عن طريق النبوة يكون لها وجود حقيقي موضوعي حتى لو تعلق ذلك بشخصيات نبوية فاعلة في التاريخ الإنساني، إن الظاهرة الحديثة للتأويل وهي تنزع في تناولها للنبوة النزعة التاريخية تُصر على جعل القصص القرآني ـ الذي حكي فيه في أغلب ما حكي عن تاريخ الأنبياء ـ نوعاً من التمثيل من أجل أخذ العبرة والعظة ليس إلا، وقد كان من أوائل من شكك في الوجود الحقيقي لتاريخ الأنبياء طه حسين ومحمد أحمد خلف الله[١]، إلا أن التنظير الفعلي لتاريخية الأنبياء والقصص القرآني تم في وقت متأخر نسبياً وبشكل أكثر تطوراً، حيث يقرر هاشم صالح هذه التاريخية منتقداً التفسير الإسلامي المتعارف عليه بقوله: «ويعتقد أن مضامين القصص التوراتية أو القرآنية ذات طبيعة تاريخية حقيقية، وبالتالي فقد بذل جهوداً مضنية لمعرفة من هم يأجوج ومأجوج، أو الخضر أو أهل الكهف أو ذو القرنين. .إلخ لم يكن القدماء يعرفون أن زمان القرآن ومكانه هو زمان ديني؛ أي: متعالٍ وأسطوري يتجاوز التاريخ ولا يعبأ بإكراهاته وقيوده، وليس واقعياً محسوساً قابلاً للحساب كالزمن الأرضي أو الجغرافيا الأرضية، والسبب بسيط؛ فالوعي التقليدي يسبح هنيئاً مريئاً في الزمان الأسطوري والجغرافيا العجائبية، ويخلط بين الواقعي والخيالي بكل سهولة دون أن يشعر بأي مشكلة»[٢] ومثل هذا التفريق بين الحقيقي الواقعي لحوادث الأنبياء والتمثيل الخيالي هو الذي يقرره طه حسين[٣]، ومحمد أحمد خلف الله[٤]، وصادق جلال العظم[٥][٦] ومحمد أركون[٧] وغيرهم.

---

(١) سبق الكلام عن ذلك. انظر ص٦٠ من البحث.

(٢) من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي، محمد أركون ص١٠٤ «هوامش المترجم».

(٣) انظر: في الشعر الجاهلي، طه حسين ص٢٦.

(٤) انظر: الفن القصصي في القرآن، محمد أحمد خلف الله ص٧٤.

(٥) صادق جلال العظم مفكر سوري ولد في دمشق عام ١٩٣٤م درس الفلسفة في الجامعة الأمريكية في بيروت وأكمل تعليمه في الولايات المتحدة الأمريكية، ويعد من الماركسيين العرب الأوائل، وقد مارس التدريس أستاذاً في الولايات المتحدة ودمشق والأردن ورأس تحرير مجلة الدراسات العربية الصادرة في بيروت.

(٦) انظر كلامه حول قصة آدم وإبليس في كتابه: نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم ص١٥٣.

(٧) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٢٠٣.

إن النبوة حدث حقيقي موضوعي كما يعتقده جمهور المسلمين وهو من المعلوم من الدين الضرورة، حيث ثبتت نبوة الأنبياء بدليل المعجزات على صدق وحقيقة ما يخبرون به من معارف وتشريعات، ولكن الخطاب التأويلي الذي ينافح عن تاريخية النبوة بكل ما يستطيعه من استدعاء مناهج ما بعد الحداثة تساعد على إرساء هذه التاريخية كما مرّ؛ فإن أهم ما يقرره في إرساء تاريخية النبوة نقض دليل المعجزات، وأنه ليس هناك شيء خارج المادة المتعارف عليها وأن التي تُسمى ـ على حد تعبير الخطاب التأويلي ـ معجزات ما هي إلا قوانين الطبيعة ولكن خفي على مشاهديها تفسيرها، وقد يكشف العلم تفسيراً طبيعياً لها، فالمعجزة لا بد أن تسير على خطوط العقل المادي، وفي هذا السياق يقرر حسن حنفي: «أن المعجزة إنكار لمبادئ العقل الثابتة ولقوانين الطبيعة المطردة، فكيف تكون دليلاً على وحي يستند أساساً إلى مبادئ العقل وقوانين الطبيعة»[١]. ولأجل الحفاظ على معقولية المعجزة مادياً ذهب كثير من التأويليين إلى تفسير المعجزات تفسيراً مادياً، وأن هذه المعجزات ليست خرقاً لقوانين الطبيعة كما يُخيّله العقل الأسطوري[٢].

المطلب الثالث

الوحي

يعد الوحي هو النتاج الأساسي للنبوة، ويعد جوهر الوساطة بين الله وبين أنبيائه، وكيفية هذه الوساطة بين الله وبين رسله قد قررها القرآن الكريم في

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/٧٦. وانظر أيضاً: الإسلام في الأسر، الصادق النيهوم ص١٦٦، ١٦٧، ٢٣ عاماً في دراسة السيرة النبوية المحمدية، علي الدشتي ص٦٩.

(٢) يظهر حسن حنفي هنا وكأنه صورة طبق الأصل لاسبينوزا لا من حيث إنكار المعجزات ولا من حيث تفسيرها، انظر للمقارنة على سبيل المثال: رسالة في اللاهوت والسياسية، اسبينوزا ص٢٣١ وما بعدها. واتباعاً لاسبينوزا فقد استفاض حسن حنفي في تفسير المعجزات التي حصلت لخاتم الأنبياء محمد ﷺ تفسيراً مادياً يتناسب مع العقل المادي بناء على أنها صيغت بناء على أنماط مثالية خيالية تناسب معهود العرب في الجزيرة العربية. انظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/١٤٨ وما بعدها. وانظر أيضاً: الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط ص٢٩، ٧٩، ٨٠.

مواضع كثيرة من آياته فهي في مجملها بلاغ من الله إلى الرسول لينذر الناس، وهذا البلاغ متنوع الكيفية ذكرها الله ﷻ بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾﴾ [الشورى: ٥١] وهذه العلاقة بين الله ورسله أدركها عموم المسلمين بوضوح وسهولة، إلا أن الخطابات العلمانية حاولت أشْكَلة هذه العلاقة؛ لأن هذه الأشكلة وسيلة لزحزحة المفهوم الشرعي للنبوة وتجاوزه، ومن ثَم مفهوم الوحي تبعاً لذلك، وهذا ما كشفه هاشم صالح عن أشكلة أركون لمسألة الوحي بقوله: «الأشكلة تعني جعل الشيء إشكالياً بعد أن كان بديهياً أو تحصيل حاصل، فالوحي مثلاً، من لا يعرف الوحي؟ كلنا نتوهم أننا نعرف ما هو، ولكننا في الواقع حفظنا قصته التقليدية عن ظهر قلب منذ أن كنا أطفالاً. ثم يجيء محمد أركون لكي يؤشكله؛ أي: لكي يجعله إشكالياً، ويقدم عنه صورة جديدة تماماً. هذا هو معنى الأشكلة. وهنا مصطلح آخر ينبغي أن ننتبه إليه هو مصطلح الزحزحة؛ فأركون يزحزح أولاً المفهوم عن موقعه التقليدي الراسخ، ثم يفككه ثانياً، لكي يتجاوز معناه التقليدي الراسخ ثالثاً»[1].

وأشكلة الوحي في الخطاب العلماني خطوة أولى لزحزحة مفهومه السائد، حيث خضع الوحي لتأويل مادي، فلم يكن في الخطابات التأويلية الحديثة عبارة عن رسالة جاءت من جهة مفارقة إلى قلب النبي أو الرسول، حيث لا يوجد جهة مفارقة عن العالم المادي يمكن أن تأخذ وجوداً مطلقاً، وعلى هذا فإن الوحي لا يمكن أن يكون مصدره أي جهة مفارقة إذ هو حالة مادية وقعت في الشعور الداخلي للنبي أو الرسول، والفكر العلماني هنا ينطلق في مفهومه للوحي من مخرجات الفلسفة الغربية التي نظرت إلى الوحي من منطلق العقيدة الكتابية، والتي تروم في مجملها على اعتبار أن الوحي مسألة داخلية بحتة تقع داخل النفس الإنسانية قوامها الخيال الخلاق، وليس ثمة اتصال خارجي يجريه النبي مع جهات مفارقة، ولعل من أبرز من تكلم في موضوع الوحي باروخ سبينوزا حيث يقول: «والنتيجة التي نصل إليها من ذلك هي أنه ـ باستثناء المسيح ـ لم يتلق أي

---

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص٢٨ «هوامش المترجم».

شخص وحياً من الله دون الالتجاء إلى الخيال؛ أي: إلى كلام أو إلى صور، وينتج عن ذلك أن النبوة لا تتطلب ذهناً كاملاً بل خيالاً خصباً»(١) ويقول في موضوع آخر: «نستطيع أن نؤكد الآن دون تردد أن الأنبياء لم يتلقوا وحياً إلهياً إلا بالاستعانة بالخيال؛ أي: بواسطة كلمات أو صور تكون حقيقية مرة، وخيالية مرة أخرى»(٢). وعلى هذا فاسبينوزا ينكر أي نوع من الوحي الخارجي ولا يؤمن إلا بالوحي الداخلي الذي يحصل داخل النفس الإنسانية عن طريق الخيال الخلاق.

إن ما قررته الرؤية الاسبينوزية في موضوع الوحي هو ما تم بالضبط تقريره في غالب الفكر العلماني حيث يقول محمد أركون: «إن الوحي يعني حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان (القرآن يقول في القلب) وهذا المعنى يفتح إمكانيات لانهائية أو متواترة من المعاني بالنسبة للوجود البشري»(٣) ولذلك فالمفاهيم الشرعية في موضوع الوحي هي التي تسعى الخطابات التأويلية إلى تجاوزها تمهيداً لإعمال النظريات الحديثة كالتاريخية والأنسنة والنسبية وغيرها في مضمونات الوحي، حيث يقول أركون على سبيل المثال: «نحن نهدف من خلال هذه الدراسة كلها - أي من خلال قراءة سورة التوبة - إلى زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه، أقصد زحزحة وتجاوز التصور السائد والتقليدي الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه، نحن نريد أن نزحزحه باتجاه فهم أكثر محسوسية وموضوعية ولكن ليس اختزالياً»(٤).

وعند حسن حنفي فالتأويل أكثر صراحة من حيث خلع الصورة المادية على

---

(١) رسالة في اللاهوت والسياسية، سبينوزا ص١٢٩.

(٢) رسالة في اللاهوت والسياسية، سبينوزا ص١٣٧.

(٣) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون ص٧٩. وانظر أيضاً نفس المعنى عند هشام جعيط في كتابه: في السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة، ص١٧. ويميل هشام جعيط أيضاً إلى تكذيب حديث الغار في قصة الوحي تماشياً مع سياق مفهوم الوحي العلماني. انظر: ص٣٥ من نفس الكتاب. وانظر أيضاً: ٢٣ عاماً في دراسة السيرة النبوية المحمدية، علي الدشتي ص٤٧.

(٤) القرآن من التفسير الموروث إلى تحيل الخطاب الديني، محمد أركون ص٧٦، ٧٧. وانظر أيضاً: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي، محمد أركون ص٥٥.

الوحي، وجعل الوحي ليس علماً إلهياً بل هو شأن إنساني بحت، وهو ما تدعمه نظرية الأنسنة في الفكر العربي المعاصر حيث يقرر أن: «الوحي بناء إنساني ووصف لوضع الإنسان في العالم.. هذا على خلاف علم الكلام الذي يجعل الوحي لاهوتاً وعلماً إلهياً»(١) وجعل الوحي إنسانياً يفتح المجال له للتأويلات بناء على متغيرات الإنسان اللانهائية، وهو الذي يقرره أركون بقوله: «إن الوحي ليس كلاماً نازلاً من السماء لإجبار البشر على تكرار طقوس الطاعة والعمل نفسها إلى ما لانهاية، وإنما هو يخلع المعنى على الوجود، وهذا المعنى قابل للتعديل كما ويمكن تأويل هذا المعنى ضمن الميثاق المعقود بين الله والإنسان»(٢). والوحي بهذا المفهوم يجعل تأويلات مضامين الوحي متعددة إلى ما لانهاية وهو الذي تقرره الهرمنيوطيقا الفلسفية كما هي عند جادمير، وعلى هذا المفهوم أيضاً فالقرآن بصفته وحياً «لا يمكنه أن ينفلت من مواجهة التجربة الراهنة لمحدودياتنا البشرية»(٣) أي أن القرآن الذي هو في جوهره وحي بامتياز لا يمكن أن ينفك من التاريخية، ولذلك فمفهوم الوحي الذي هو رسالة من الله المتعالي إلى الإنسان المحدود بهذا المفهوم؛ لم يكن محل قبول في الخطاب التأويلي من حيث إن هذا المفهوم يسعى إلى تثبيت مضامين الوحي، بينما تنزع الظاهرة الحديثة للتأويل إلى لانهائية تأويلات هذه المضامين.

وبما أن الوحي أخذ الصبغة الإنسية في الخطابات التأويلية، فقد بات فهم طبيعته بناء على الإنسان المتغير، بل إن طبيعة الوحي نفسه تتغير بناء على تغير الإنسان وهو الذي يقرره حسن حنفي باستمرار حيث يقول: «يتكيف الوحي حسب خيال الأنبياء وقدراتهم.. ويختلف الأنبياء أيضاً فيما بينهم حسب خيالهم وطبعهم ومعتقداتهم وآرائهم، فالنبي الفرح توحي إليه الحقائق بحوادث سعيدة، والنبي الحزين تؤيده آيات حزينة، والنبي ذو الخيال المرهف توحي إليه الأشياء بصورة ناعمة رقيقة، والنبي الريفي يوحى إليه بصور ريفية، والنبي الجندي يوحى إليه بصور عسكرية، والنبي رجل البلاط يوحى إليه بصور ملكية»(٤) وحسن حنفي

---

(١) انظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ١/ ٨٧.
(٢) من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي، محمد أركون ص٦٢.
(٣) من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي، محمد أركون ص٩٦.
(٤) انظر: مقدمة حسن حنفي لكتاب رسالة في اللاهوت والسياسية، سبينوزا ص٤٨، ٤٩.

هنا يتابع الرؤية الاسبينوزية في مفهوم الوحي، بل إنه تبنى أفكار سبينوزا في هذا السياق وعمل على تطويرها[١].

إن ربط الوحي بالإنسان هو في حقيقته وجوهره منزع مادي يبلغ مداه في تحويل الوحي القرآني إلى نتاج إنساني بحت شاركت القوى الاجتماعية في بنائه وتكوينه، وهذا المنزع المادي يظهر بشكل أوضح في مشروع نصر حامد أبو زيد وخصوصاً ما صاغه في كتابه «مفهوم النص دراسة في علوم القرآن» الذي يدور في محوره على تحويل القرآن إلى منتج اجتماعي، وأنه لا وجود للنص القرآني سابقاً على تشكّله في الثقافة حيث يقول: «إن النص (أي القرآن) في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً»[٢]. وهذه النزعة المادية في تشكّل القرآن ليس إنكاراً للوجود السابق للقرآن في اللوح المحفوظ كما جاءت بذلك الأحاديث الصحيحة فحسب؛ بل إنها تلغي نقاوة المصدرية الإلٰهية للوحي القرآني من حيث إن هذه المصدرية لم تعد مطروحة بهذا التسليم المؤثر في درجة فهمنا للنص، وهذا الإلغاء لأثر مصدرية الوحي القرآني في فهمه كان عند أركون أكثر صراحة من حيث استعان بنظرية موت المؤلف لرولان بارت[٣] لاعتمادها في تعامله مع الوحي القرآني[٤].

إن تحويل الوحي القرآني إلى نتاج مادي تاريخي متغير هو نتيجة حتمية للقول بتاريخية النبوة، وهذه النتيجة قد تكون أهم نتيجة تكتسب صبغة عملية من

(١) أشار حسن حنفي إلى بعض أهداف مقدمته الطويلة لكتاب رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا بأنها تهدف إلى: «تأكيد صدق تحليلات سبينوزا وذلك بإعطاء تحليلات جديدة، ودفع أفكاره إلى أقصى حدودها واستخلاص أبعد نتائجها، والكشف عما تركه سبينوزا غامضاً نظراً لظروف العصر.. وعلى هذا النحو لا يعني التقديم مجرد العرض بل التطوير والتطبيق والتأييد». انظر: ص٦ من مقدمة حسن حنفي للكتاب.

(٢) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص٢٤. وانظر أيضاً: إنكار نصر حامد أبو زيد للوجود السابق للقرآن في اللوح المحفوظ في عدة مواضع من نفس الكتاب: ص٤٢، ١٠٢، ١١٧، ١٣١ وغيرها من المواضع.

(٣) سبق بيان هذه النظرية بالتفصيل. انظر: ص١٢٧ من البحث.

(٤) انظر إشارة أركون لنظرية موت المؤلف في قراءته لسورة الفاتحة في كتابه: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص١٣٠.

حيث إنها نتيجة فعّالة في تحويل الوحي المتناهي إلى تأويلات غير متناهية حسب ما يقرره العقل الإنساني المنفعل اجتماعياً وثقافياً.

المطلب الرابع

الملائكة

من الأمور التي لا يتم الإيمان إلا بها؛ الإيمان بالملائكة الذين هم خلق من خلق الله تعالى خلقهم خلقاً مغايراً للبشر في الطبيعة وفي الصورة، وأوكل إليهم المهام المتعددة مما يقوم به مصالح الكون بما فيهم الخلق، وهم في كل ذلك مطيعون لأمر الله كما قال الله ﷻ عنهم: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦] ولا يعلم عددهم إلا الله كما قال سبحانه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِىَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْبَشَرِ﴾ [المدَّثر: ٣١]. فوجود الملائكة كما جاء به النص الشرعي إنما يؤمن به جمهور المسلمين على حقيقته وظاهره، ولكن الخطاب التأويلي الحديث اعتبر عالم الغيب ـ سواء تعلق ذلك بالملائكة أو غيره من المغيبات ـ عالماً طبيعياً لا يخرج تفسيره عن عالم الحس، فعالم الغيب ـ على حد تعبير الصادق النيهوم ـ: «لم يعد خارجاً عن سنن الطبيعة، بل صار طبيعياً، وصار قابلاً للتفسير العلمي»[(١)] وكل تفسير غير التفسير الخاضع للتجربة فهو تفسير سحري أسطوري، وعلى ذلك فوجود الملائكة في الحقيقة وجود ذهني، أو تصور ذهني مصدره الإنسان ومستمده التصورات الأسطورية التي تنشأ في ذهنية المجتمع في ظروف خاصة فهي على حد تعبير حسن حنفي: «أسماء تعبر بدلالاتها على التجربة الإنسانية، بل إنها ألفاظ يعبر بها الإنسان عن تجاربه في الحياة، ثم تتحول الأسماء إلى معانٍ ثم إلى أشياء ثم إلى أشخاص ثم تصبح مقدسات وفاعلات في العالم ضد الإنسان أو معه طبقاً لعواطف الإيجاب والسلب وانفعالات الخير والشر»[(٢)]. إن الخطاب التأويلي الحديث يتعامل مع الوجود الموضوعي للملائكة على أنه تصور ذهني، وبما أنه خاضع للتجربة

(١) الإسلام في الأسر، الصادق النيهوم ص٨٢.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/٤٠٩. وانظر أيضاً: ٤/٣٨٥، ٤٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧ من نفس الكتاب. وانظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد ص١٣٥، نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم ص٥٩.

الإنسانية اتباعاً لشلايرماخر والهرمنيوطيقا الرومانسية، فإن هذا التصور متغير ضرورة ولا يلزم منه الثبات بل لانهاية لتأويله.

المطلب الخامس

المعاد

يعد الإيمان بالغيب ركناً من أركان الإيمان حيث لا يتم إيمان الإنسان إلا به، وهو الذي امتدح الله عباده المؤمنين به حيث يقول: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝٤ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٥﴾ [البقرة: ٣ ـ ٥] ويشمل هذا الإيمان ما غيبه الله ﷻ عن الأنظار مما أوجب الإيمان به، وبما أن السياق في تأويل المعاد؛ فإن الإيمان بعلامات الساعة من جملة الإيمان بالغيب، وهي وإن لم تكن داخلة في أحداث اليوم الآخر والمعاد؛ إلا أنها تعد مقدمة له، من حيث إن بدايتها الزمنية إعلان بقرب نهاية العالم الدنيوي تمهيداً للانتقال إلى العالم الأخروي، وجملة علامات الساعة الكبرى قد جاءت مجملة في النص القرآني، وأما تفصيلات هذه العلامات فقد جاءت في صحيح السنة، ولكن الخطاب التأويلي الحديث يخلط في موضوع علامات الساعة بين الصحيح والضعيف، ويتعامل مع هذه النصوص بمستوى واحد من الرد، فهذه العلامات في نظر الخطاب التأويلي مما لا يمكن أن يقع حقيقة بل هو: «من الخيال الشعبي والتي تنبئ بحوادث آخر الزمان كما هو معروف في كل الأخرويات تعويضاً عن هموم الناس وتفريجاً لكربهم وتوسيعاً لخيالهم إذا ما ضاق العقل، واتجاهاً نحو المستقبل الأفضل»[(١)] فالدجال[(٢)] ونزول المسيح عليه السلام[(٣)] وخروج يأجوج ومأجوج[(٤)] وخروج الدابة[(٥)] وطلوع الشمس من

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/٤٦٨.

(٢) انظر في تأويل الدجال: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/ ٤٧٠، ٤٧١.

(٣) انظر في تأويل نزول عيسى عليه السلام: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/ ٤٧٥.

(٤) انظر في تأويل يأجوج ومأجوج: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/٤٧٨.

(٥) انظر في تأويل الدابة: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/ ٤٨٥.

مغربها[١] وغيرها من الحوادث؛ لا تعبر عن حقيقة ستقع بالفعل بقدر ما هي تخيلات الإنسان في ظروف مختلفة بسبب انعكاس الواقع المادي المتغير.

وبعد آخر علامة من علامات الساعة ينتهي هذا العالم الدنيوي، ويبدأ عالم مغاير في نواميسه وقوانينه وهو عالم اليوم الآخر، وهو المعاد الحقيقي للبشرية جمعاء، الذي يعد أساس الإيمان بالغيب، وهو المصير المستقبلي للبشرية والنهاية الأبدية، ابتداء من حياة البرزخ والبعث وما يحصل فيه، إلى المستقر النهائي مما أعده الله لعباده من دار الجزاء والحساب وهي الجنة والنار، وهذا الغيب المحجوب لا يتم إيمان الإنسان حتى يُسلّم به ويؤمن به إيماناً جازماً خالياً من الشك والريب حسب ما جاءت به النصوص القرآنية وصحيح السنة دون تحريف لحقائق هذه الأمور، فكل ما جاءت به النصوص المحكمة فهي حقائق غيبية تحكي عالماً مغايراً عن عالم الحياة الدنيا وقوانينها يجب الإيمان به، ولا يجوز الخلط بين هذه العوالم المختلفة أو قياس بعضها على بعض.

إن الخطاب التأويلي الحديث يتعامل مع هذه النصوص المحكمة في أمر المعاد واليوم الآخر ـ الذي يؤمن بها جمهور المسلمين على ما تدل عليها ظواهرها ـ تعاملاً مادياً مستخدماً بذلك ما أنتجته الفلسفة الغربية من المناهج التاريخية والاجتماعية والمادية وغيرها من مخرجات ما بعد الحداثة من أجل رفع المفهوم الشرعي وإحلال تأويل حداثي مكانه، وهذه العملية التأويلية لنصوص المعاد لم تخرج عن المنظومة التأويلية الحديثة لا من حيث المنطلقات الفلسفية ولا من حيث المخرجات النهائية، فهي تدور في عمومها على تناول نصوص المعاد تناولاً هرمنيوطيقياً لا يختلف كثيراً عن ما قررته الهرمنيوطيقا من شلايرماخر إلى جادمير، وإن كانت هذه الخطابات التأويلية تتشابه إلى حد ما في بعض المسائل مع بعض مخرجات المعتزلة وخصوصاً في بعض نصوص المعاد من إنكار لبعض المغيبات[٢]؛ إلا أنها تختلف من حيث الآلية التأويلية والبدايات الفلسفية.

---

(١) انظر في تأويل طلوع الشمس من مغربها: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/ ٤٨٥.

(٢) ينكر بعض المعتزلة بعضاً من أمور المعاد مثل عذاب القبر والصراط والشفاعة. انظر على سبيل المثال: مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الشعري ٢/١١٦، ١٦٦، الفصل، ابن حزم ٢/٣٦٦، ٣٧٢، شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني ص٧٣٠، ٧٣٨.

إن نصوص المعاد الكلية جاءت في القرآن سواء تعلق ذلك بالجنة والنار أو بما قبلهما من حيث الترتيب الزمني كالبرزخ ويوم الحشر وغيرها، أما تفصيل أمور المعاد فقد جاءت متوافرة في صحيح السنة، إلا أن السنة لم تكن معتبرة من حيث العموم في الخطابات التأويلية المتأخرة كحال الخطابات التأويلية المتقدمة أيضاً، إضافة إلى أن الدليل المخالف من صحيح السنة لمخرجات نظرية التأويل الحديثة غالباً ما يتم تصنيفه في دائرة الحديث الموضوع أو الضعيف، حيث يقول حسن حنفي في هذا السياق: «ومعظم هذه السمعيات آتية من السنة وليست من القرآن مما يوحي بأنها فرعية لا أصلية، نقلية لا عقلية، وبالتالي يمكن الاستغناء عنها باعتبارها ظناً خالصاً تخضع لصدق الرواية ومدى الحاجة إليها، فلو كانت مهمة في الدين تعم بها البلوى لوجدت في القرآن»[1]. وعن أحاديث المعاد يقول حسن حنفي أيضاً أنها: «تأتي من الأحاديث الضعيفة التي لم تعتمد عليها كتب العقائد المتقدمة»[2] ومع التحفظ على القول بعدم اعتماد الكتب المتقدمة عليها؛ فإن حسن حنفي يعارض كغالب الأطياف التأويلية بين السمعيات والعقل من حيث إنه لا يمكن قبول هذه السمعيات إلا بشرط: «الاتفاق مع العقل والحس ومجرى العادات»[3] وحينئذ: «تبقى العقليات ويعاد تأويل السمعيات، حتى تتفق مع العقليات»[4]. ومع أن حسن حنفي يعتمد على قياس الغائب على الشاهد في نصوص الصفات كما سبق[5] إلا أنه يعارض تنزيل هذا القانون على نصوص المعاد من حيث: «إنه لا يمكن قياس ما يحدث بعد الموت على ما يحدث قبل الموت، نظراً لاختلاف الفرع مع الأصل»[6] مع أنه في كلا الأمرين ـ الصفات والمعاد ـ يختلف الفرع مع الأصل فيهما، إلا أن هذا التفريق جزء من الازدواجية الفكرية التي يعيشها حسن حنفي في كثير من مباحثه الاعتقادية.

إن الأصل في تأويل نصوص المعاد هو الانطلاق من المنهج المادي

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/ ٤٧٤، ٤٧٥.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/٤٠٨.

(٣) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/٤٠٨.

(٤) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/ ٤٠٠. وانظر: ٤/ ٥١٧ من نفس الكتاب.

(٥) انظر ص٣١٠ من البحث.

(٦) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/ ٤١٢. وانظر: ٤/ ٤٣٩ من نفس الكتاب.

الإنسي والمتأثر بلاشعوريات فرويد ـ أحد فلاسفة مدرسة الارتياب ـ في موضوع الأديان وكون هذه التصورات إنما تعبر عن شعور مخفي في الإنسان في فترات خاصة، وهي ليست على حقائقها فهي كما يعبر عن ذلك حسن حنفي بأنها: «لا تشير إلى وقائع مادية وحوداث فعلية وعوالم موجودة بالفعل في مكان ما يعيشها الإنسان في زمان ما، بل هي بواعث سلوكية ودوافع للفعل للتأثير على السلوك والحث على الطاعة ترغيباً تارة، وترهيباً أخرى»[١] وهي أيضاً: «تعبير عن عالم بالتمني عندما يعجز الإنسان عن عيشه بالفعل في عالم يحكمه القانون ويسوده العدل، ولذلك تظهر باستمرار في فترات الاضطهاد وفي لحظات العجز وحين يسود الظلم ويعم القهر، كتعويض عن عالم مثالي يأخذ فيه الإنسان حقه ويرفع الظلم عنه»[٢]. وكما أن معاني نصوص المعاد تنبع من الشعور الإنساني ـ على حد تعبيره ـ فهي أيضاً عبارة عن صدى الظروف الاجتماعية وتصورات الجماعة في لحظة تاريخية ما، وهي تخضع للتغير والتطور بناء على الظروف المحيطة بالجماعة فهذه التصورات ـ على حد قوله ـ: «تأتي من المجتمع، وبالتالي لا تكون حقائق ثابتة وعامة وشاملة بل تتغير تبعاً لتغير المجتمعات، وتكون مشروطة بمستوى العلم في كل مجتمع وبدرجة رقيّه فيما يتعلق بالقدرة على التنظير والانتقال من مستوى الحس والتمثيل والتخييل، إلى مستوى العقل والنظر والبرهان»[٣].

إن المعاد على هذا المفهوم هو في نهاية الأمر صورة فنية أوجدها الخيال الشعبي في فترات خاصة ولا زالت تتطور حسب المتغيرات الاجتماعية، فهي في النهاية أحكام قيم وليست أحكام وقائع، وليس المطلوب من هذه النصوص تطابقها مع الواقع؛ بل هي تجربة الإنسان المغترب في وقت أحوج ما يكون فيه إلى الهروب من واقعه إلى واقع مثالي يخلّد فيه نفسه في عالم يصنعه من خلال تجربته المعاشة. والحديث عن تأويل وقائع المعاد في الخطاب التأويلي قد يطول، ولكن يمكن اختصار أهم مسائله كما في الفقرات التالية:

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/ ٥٣١.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/ ٥٣٢، ٥٣٣.

(٣) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/ ٣٧٥، ٣٧٦. وانظر: ٤/ ٥٣٢ من نفس الكتاب.

حياة البرزخ:

ثبوت أصل حياة البرزخ وما يتصل بذلك من نعيم القبر وعذابه جاء ذكره مجملاً في القرآن الكريم، وأما تفصيلات هذه الحياة البرزخية فقد جاءت في صحيح السنة النبوية؛ ولكن هذه الحياة البرزخية بما فيها من نعيم أو عذاب قد خضعت للتأويل كباقي نصوص المعاد، وعلى نفس المنهجية التأويلية من حيث جعل الواقع المادي والمتمثل بالإنسان هو محور تأويل النصوص، فتُفهم حياة القبر ـ على حد تعبير حسن حنفي ـ: «بناء على تحليل التجارب البشرية، وهي ليست التجارب التي يعتمد عليها المتأخرون لإثبات حياة القبر مثل النوم أو المرض أو الهلوسة، وباقي الأمراض العقلية، أو ما سماه القدماء عجائب النفس، وما نشاهده من صور وخيالات في النوم أو اليقظة؛ بل التجارب البشرية العادية مثل الرغبة في قهر الموت وتجاوزه، واستمرار الحياة.. وشدة الارتباط بالموتى الأعزاء»[1] إن حسن حنفي هنا يسلك نفس مسلك دلتاي في الهرمنيوطيقا الرومانسية من حيث اعتماده في الفهم على التجربة المعاشة في تأويله لحياة القبر للخروج به إلى هذا المعنى المتغير.

البعث:

من منطلق تأويل المعاد في العموم؛ هناك تفاصيل أخرى في حوادث اليوم الآخر هي أيضاً ليست على حقيقتها في الخطاب التأويلي الحديث، فالبعث من الموت على سبيل المثال ليس بعثاً حقيقياً، وعودة الروح إلى البدن ليست واقعةً بل خيال، وفي هذا السياق يقول حسن حنفي: «لا يكون البعث واقعة مادية تتحرك فيها الجبال وتموج فيها البحار، وتخرج لها الأجساد.. بل هو واقعة شعورية تمثل لحظة اليقظة في الحياة في مقابل لحظة الموت والسكون..تكشف عنه رغبة الإنسان في مقاومة الموت واستمرار الحياة عن طريق أفعاله في الدنيا وآثاره في الناس»[2]، أما الصادق النيهوم فيؤول البعث طبقاً للمنهج المادي أيضاً

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/٤٠٨. وانظر أيضاً: ٤/٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤ من نفس الكتاب. وانظر أيضاً: النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد ص١٣٥.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/٤٥٠. وانظر أيضاً: ٤/٤٣٠، ٤٣٨، ٤٤٣ من نفس الكتاب.

ولا يختلف إلا من حيث الشكل، حيث إن الحياة الدنيا في طرح النيهوم ليست حياة الناس على الأرض؛ بل هي المرحلة الطفولية منها فقط، وهي مرحلة غير مسؤولة حيث يقول: «البعث من الحياة الغريزية يسميه القرآن بعثاً من الموت.. وهو خروج الإنسان من عالمه الطفولي الغائب في اللاوعي إلى عالم العقل الحاضر في ضوء الصحوة واليقين.. ولكن العرب الوثنيين أساءوا فهم هذه الحقيقة الماثلة أمام أعينهم ونقلوا الجدال إلى عالم الأموات الذي يعرفونه في لغتهم الوثنية»[1].

بعض أمور اليوم الآخر:

هناك حقائق متعددة جاء ذكرها في النصوص القرآنية والنبوية مما يكون في يوم الحشر كالشفاعة والحوض والميزان والصراط وغيرها فهي وإن كانت سبق القول بتحريفها من بعض الطوائف المتقدمة وخصوصاً المعتزلة؛ فهي أيضاً قد خضعت لتأويل حداثي أيضاً، إلا أن التأويل هنا يختلف من حيث اعتماده الكلي على المنزع المادي وليس على تكذيب النصوص فحسب، ولذلك كانت هذه الحقائق من هذا المنطلق هي تصورات تخييلية منبعها الإنسان وليست حقائق موضوعية، فالشفاعة ـ على حد تعبير حسن حنفي ـ: «هي احتياج الإنسان إلى مخلص»[2] والميزان: «مجرد صورة حسية للعدل والقسطاس سيراً على طريقة التخييل»[3] وأما الصراط والعبور عليه فهو: «تصوير اختلاف الأحكام طبقاً للأعمال.. وهو موقف شعوري وليس موقفاً مادياً، إحساس ذاتي وليس وصفاً موضوعياً»[4].

الجنة والنار:

في نهاية الحساب وعندما يأتي الجزاء فليس هناك إلا الجنة أو النار وهما الداران اللتان أكثر الله ﷻ من ذكرهما في القرآن في أوصاف متعددة، ونصوص

---

(١) انظر: الإسلام في الأسر، الصادق النيهوم ص١٠٦، ١٠٧.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/٤٦٦. وانظر: ٤/ ٣٦٠ من نفس الكتاب.

(٣) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/٥٠٣.

(٤) انظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/٥١٤. وانظر: ٤/٥١٦ من نفس الكتاب. وانظر أيضاً: النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد ص١٣٥.

العقائد سواء كانت من القرآن أو من صحيح السنة كانت في هاتين المسألتين أكثر صراحة وإحكاماً من غيرها من مواضع اليوم الآخر والمعاد؛ لكن المنهج التأويلي الحديث طرد منهجه حتى في هذه النصوص المحكمة، فصفات الجنة كما جاءت في القرآن من الأنهار والمساكن الطيبة هي عند أركون: «يستحيل موضعتها في الزمكان التجريبي المحسوس الذي نعيشه اليوم»[١] وهي في نظره مجموعة من الصور التي تشكّل مخيالاً شعبياً، والسبب في هذه التصورات ـ على حد مترجم أركون ـ: «أن وعي الناس في زمن النبي كان مغموساً بالخيال، ولا يجد أية صعوبة في تصور ذلك، واعتباره حقيقة واقعة، لقد كان الوعي آنذاك غير قادر على التفريق بين الأسطورة والتاريخ، أو بين العوامل المثالية التصورية والعوامل الواقعية المادية»[٢]. أما حسن حنفي فهو أكثر صراحة حيث يقول في هذا السياق: «فالجنة والنار هما النعيم والعذاب في هذه الدنيا وليس في عالم آخر يحشر فيه الإنسان بعد الموت، الدنيا هي الأرض، والعالم الآخر هو الأرض، الجنة ما يصيب الإنسان من خير في الدنيا، والنار ما يصيب الإنسان من شر فيها»[٣]. وهذا التأويل الصريح للجنة والنار يُظهر بشكل واضح الحضور الطاغي للجانب المادي والمتمثل في الطبيعة والإنسان على حساب إقصاء الجانب الغيبي نهائياً من دائرة التفكير.

وخلاصة الموقف التأويلي من نصوص المعاد، أن أخذ نصوص المعاد على ظاهرها ـ على حد تعبير الخطاب العلماني ـ: «خطأ في التفسير وتحويل الصور الفنية إلى وقائع مادية، وهي خطأ ثانياً في الاتجاه وتحويل هذا العالم إلى عالم آخر مما يكشف عن موقف مغترب منحرف، معوج منعرج في الحياة، وهي ثالثاً خطأ في القصد فليس المقصود منها الحساب الكمي في النهاية؛ بل توجيه السلوك والتأثير فيه منذ البداية، وكلما تعمّقت ثقافة الإنسان وقوي وعيه وقلت غربته عن العالم فإنه لا يكون في حاجة إلى خلق مثل هذه العوالم الوهمية،

---

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٩٩.

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٩٩ «هوامش المترجم».

(٣) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/٥٣٣، ٥٣٤. وانظر: ٤/٥٢٣، ٥٣٥، ٥٣٨ من نفس الكتاب.

وأصبح قادراً على التفرقة بين عالم التمني وعالم الواقع»[١].

إن الخطاب التأويلي الحديث في موضوع العقيدة يحاول إلى حد ما أن يتبع فرويد ـ وهو أحد أقطاب مدرسة الارتياب إحدى روافد نظرية التأويل الحديثة ـ في التحليل النفسي للدين الذي اعتمدت عليه الهرمنيوطيقا الحديثة، من أن مصدر الدين هو الإنسان على حد تعبير فرويد حيث يقول: «إن الدين ينبع من عجز الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة في الخارج.. وينشأ الدين في مرحلة مبكرة من التطور الإنساني عندما لم يكن الإنسان يستطيع أن يستخدم عقله في التصدي لهذه القوى الخارجية.. ولذلك لا واقعية للتصور الإلهي؛ لأن هذا التصور وهم قائم على رغبات الإنسان»[٢]. فإذا كان فرويد أعطى الأصل العام في تصور الدين؛ فإن الخطاب التأويلي الحديث الذي استفاد من مدرسة الارتياب (ماركس ونيتشه وفرويد) أعطى تأويلاً تفصيلياً لمسائل ونصوص الاعتقاد التي يرى أنها هي الحقيقة التي ينبغي الاستمساك بها.

المطلب السادس

الأسماء والأحكام

نقل الشارع كثيراً من المعاني اللغوية إلى حقائق شرعية، وأعطاها مفاهيمَ تزيد على مفاهيمها في حقيقتها اللغوية، ورتب على هذه المداليل أحكاماً شرعية على اختلاف في هذه الأحكام، ومن أهم المصطلحات الشرعية التي يدور عليها الكثير من الأحكام الاعتقادية مصطلحا «الإيمان» و«الكفر»، ولما يتعلق بهذين المصطلحين من ناحية الدخول في دائرة الإسلام من عدمه، أو موقف المسلمين من الكفار من ناحية الولاء، وغيرها من متعلقات هذه المصطلحات الشرعية كان تأويل هذه المصطلحات.

إن مفهوم الإيمان الشرعي لا يحتاج إلى بيان ومثل ذلك الكفر الشرعي، فهي مصطلحات لا يختلف في مداليلها عموم المسلمين، ولكن عندما يتعامل الخطاب التأويلي المعاصر مع هذه المصطلحات الشرعية بأدوات ما بعد

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/٥٣٨. وانظر: ٤/٥٣١ من نفس الكتاب.

(٢) انظر: الدين والتحليل النفسي، إريك فروم ص١٥، ١٦، ١٧.

الحداثة؛ فإن هذه المداليل لن تكون مغايرة فحسب بل ستكون متغيرة بشكل مستمر، وذلك بناء على دراستها من ناحية اجتماعية واقعية، وإعطاء هذه المصطلحات الصبغة التاريخية لتكون في المحصلة النهائية مداليل من إنتاج المجتمع إبّان فترة تاريخية، وهذا ما يقرره كثير من التوجهات العلمانية؛ بأن مسائل الإيمان والكفر هي تأثيرات مجتمعية تاريخية، فعلى سبيل المثال يقرر حسن حنفي أنه: «من المستحيل الحديث عن موضوع الإيمان والكفر والفسوق والعصيان.. إلا من خلال المادة التاريخية القديمة بأسمائها وأشخاصها وفرقها وحوادثها حول الفتنة الكبرى»(١).

ولذلك ـ حسب الخطاب التأويلي المعاصر ـ فإنه لمعرفة مداليل الكفر والإيمان ينبغي النظر في السياق التاريخي لانبثاق هذه المصطلحات، فتتبُّع مصلح «المؤمنون» و«الكفار» في مسيرتهما التاريخية وخصوصاً أثناء نزول الوحي سيعطي دفعة للتجديد اللاهوتي، فمصطلح «المؤمنون» و«الكفار» كما يقول أركون: «ليس إلا تسميات مريحة وسهلة تدل على أدوار محددة داخل التشكيلة السيميائية، وعلى مضامين معينة داخل الحقل السيمانتي والمعنوي الخاص بالخطاب القرآني الذي لا يمكن فصله عن العمليات الاجتماعية التي ولدته، أو التي يمثل تجليها اللغوي المتسامي (أو الذي يتسامى بها) إني أعتبر وجهة النظر هذه حاسمة»(٢). إن أركون هنا يستدعي لسانيات دي سوسير ـ وإن كان لم يصرح بذلك ـ حيث يفرغ المصطلح من مضامينه الشرعية للإبقاء على بعض المضامين اللغوية القابلة للحركة، فيرى ـ حسب ما يعبر عنه هاشم صالح ـ أن: «الأصل لكلمة مؤمنون» كانت تعني الأمان الذي يضمنه أعضاء الجماعة الجديدة لبعضهم بعضاً؛ أي: الأمان بالمعنى البدوي والعربي القديم للكلمة، ثم فيما بعد شحنت الكلمة بالدلالة الثيولوجية وأصبحت تعني المعنى المصطلحي الذي نعرفه اليوم»(٣) وأركون هنا يحاول أن يستخدم التزامن التاريخي للكلمة، مع أن المعنى

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٥/ ١٣٤، ١٣٥. وانظر: ٥/ ١٢٢ من نفس الكتاب.

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص١٠٠. وانظر أيضاً: قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون ص١١٩، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص٩٨، ٩٩.

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٩٩ «هوامش المترجم».

التزامني التاريخي للكلمة مغاير للمعنى الذي يحاول الاستمساك به.

إن الاعتماد في تأويل مصطلح «الإيمان» و«الكفر» يعتمد هنا بشكل غالب على اللسانيات الحديثة وهي مرحلة منبثقة من الوضع الاجتماعي؛ مع أن الوضع الاجتماعي المُفرز لهذا المدلول يستخدم هذه الدوال للمداليل الشرعية أكثر منه في المداليل اللغوية، ولذلك فالخطاب التأويلي لا ينفك من استخدام المناهج المتعددة للوصول إلى التأويل الحديث والمتغير، ولذلك تظهر هنا النزعة الماركسية في تفسير نشوء مدلول «الإيمان» و«الكفر»، وهذا النشوء مربوط بلحظة زمنية غير قابلة للثبات، فيقرر أركون على سبيل المثال أن: «هذا التضاد الثنائي ـ أي الإيمان والكفر ـ الذي يقسم البشر إلى قسمين هو أيديولوجي بحت، إنه مفهوم أثناء المنعطفات التاريخية الصعبة التي تضطر فيها كل فئة اجتماعية إلى الدفاع عن نفسها من أجل البقاء على قيد الحياة، ولكن هذا التضاد الثنائي قد جرى تقديسه وتعاليه وأنطلجته»[(١)].

إن مدلول الإيمان والكفر الشرعيين ـ في نظر الخطاب التأويلي ـ هو مدلول تاريخي مرتبط بلحظة زمنية محددة، ولذلك فهذا المفهوم غير ممتد بل هو متغير حسب الظروف الاجتماعية والثقافية التي تعيشها الجماعة: «فيمكن للمسلم أن ينكر كل الجانب الغيبي في الدين ويكون مسلماً في سلوكه» ـ على حد تعبير حسن حنفي[(٢)] ـ لأن مدلول الغيب متغير، ومدلول الكفر والإيمان متغير أيضاً، ولذلك فالخطاب العلماني الداعم لهذا التأويل ينتقد تقسيم الناس إلى مؤمنين وكفار بناء على مفاهيم فقدت قيمتها المعرفية، ولا تتواءم مع متطلبات التجربة المعاشة.

---

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص١٠٤. وانظر أيضاً: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص٩٨. ويقصد أركون بالأنطلجة ـ حسب ترجمة هاشم صالح: غرس الشيء في الكينونة العميقة للوجود، الكلمة مأخوذة من مصطلح أنطولوجيا.

(٢) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، حسن حنفي ص٩٣.

المبحث الثاني

تطبيقات الظاهرة الحديثة للتأويل في باب الأحكام

تمهيد

ما سبق بيانه في المبحث الماضي من تحويل العقيدة من حقيقة موضوعية ثابتة إلى تصور متغير كما تمليه النظريات التأويلية الحديثة؛ أوجد غطاءً معرفياً لتأويل ما دون العقائد وهي الأحكام الشرعية بناء على أن الأولى تتعلق بالجانب العلمي المعرفي بينما تتعلق الأخرى بالجانب العملي، وإذا كان التأويل في الفكر العربي المعاصر في جانب العقائد ركز بشكل غالب على النظرية التاريخية وفروعها كالأنسنة والنسبية؛ فإنه في جانب الأحكام ركز على نظرية المقاصد مدعومة بالنظرية التاريخية، والملاحظ أن تأويلات الفكر المعاصر في جانب الأحكام أشهر من تأويلاته في العقائد، وإن كانت الأخيرة أخطر لتعلقها بالجانب العلمي المعرفي؛ أما الجانب العملي فترجع شهرته إلى أنه غالباً ما يكون أكثر تداولاً لتعلقه بالممارسة العملية الظاهرة وخصوصاً فيما يتعلق بما يُسمى بحقوق الإنسان أو قضايا المرأة مما يُظن أنه يُسبب حساسية مع الآخر الغربي، أو يُشكّل عائقاً أمام الاندماج معه، ومن هذا الباب اشتهرت تأويلات الخطاب التأويلي

الحديث في جانب الأحكام، بل إن تأويلاته في جانب القضايا التي قد تسبب له حساسية مع الغرب ـ فيما يظن البعض ـ أكثر شهرة من القضايا المتعلقة بما هو أكثر أهمية دينية كتأويلات بعض أركان الإسلام وبعض الشعائر الظاهرة والمعلومة من الدين بالضرورة، وأمام هذه الشهرة لهذه التأويلات في جانب الأحكام؛ فقد خفي على كثير من متلقيها ـ سواء بالقبول أو بالرفض ـ المنزع الفلسفي لهذه التأويلات الذي تروم هذه الدراسة بعمومها إلى بيانه وإظهار ترابط هذه التأويلات مع أصولها الفلسفية الغربية.

وفي سياق الكلام حول تأويل الفكر المعاصر للأحكام فإنه من المهم بيان استدعاء الخطاب العلماني بعض منجزات التراث أحياناً وخصوصاً فيما يتعلق ببعض مباحث علوم القرآن كأسباب النزول والناسخ والمنسوخ أو المكي والمدني وغيرها مما يخدم التأويل الحداثي للأحكام من حيث تقرير مفهوم التاريخية، إضافة إلى ذلك فإن مخرجات نظرية التأويل الحديثة كما في الفكر الغربي من ناحية القول بلانهائية التأويل تعمل هنا في الأحكام كما تعمل في العقائد بشكل أساسي.

إن الخطاب التأويلي المعاصر في تأويل الأحكام، وخصوصاً في القضايا التي يظنها مما تسبب له حساسية مع الآخر الغربي؛ يحاول الإمساك بالمعاصرة ومسايرة الحداثة، حتى لو كانت هذه المعاصرة مما يتناقض مع المنهجية العلمية السلمية كما سيتضح من خلال عرض التأويلات، كما يروم هذا الخطاب في ترويجه لهذه التأويلات إلى الالتفاف حول مصطلح الاجتهاد حتى في المعلوم من الدين بالضرورة، وليس ذلك بالمعنى الشرعي والمعتمد على الكتاب والسنة والمنهجيات المعروفة والمتبعة في التعامل مع هذين المصدرين؛ بل باستخدام المنهجيات الغربية حتى يكون هذه المصطلح مفرغاً من مناهج الاستدلال العلمية التي نشأت في الحضارة الإسلامية، معبأً بأدوات ما بعد الحداثة، حتى لا يقتصر الاجتهاد في الدين على علماء الشريعة بل ليشمل كل من توفرت فيه الآلة النقدية الغربية.

وفي المطالب التالية عرض سريع لأهم الأحكام التي خضعت لمحك التأويل في الخطاب العلماني، وعرضها بهذه الطريقة ـ كما هي في الخطاب العلماني ـ كافٍ لبيان عدم مصداقيتها وافتقارها للعلمية الدقيقة، وليس المجال

هنا مجال رد ومناقشة بقدر ما هو بيان المنزع الفلسفي لتأويلات الأحكام، وإلا فإن الخلاف مع هذا الخطاب التأويلي الحديث ليس في هذه الأحكام فحسب؛ بقدر ما هو خلاف في المقدمات التي أفرزت هذه الأحكام.

المطلب الأول

الشريعة

يعد الكلام في الشريعة المقدمة الأساسية للتأويل الحداثي للأحكام؛ لأن الشريعة في عمومها خاضعة لنظرية التأويل الحديثة سواء من ناحية تاريخية أو من ناحية مقاصدية، بناء على التغير في الإنسان والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومن المهم التنبيه عليه أن الخطاب العلماني بغالب أطيافه يقرر أنه لا وجود لإسلام حقيقي يمكن استعادته وتطبيقه وأن الشريعة الإسلامية لم تطبق كاملة في يوم من الأيام حتى في زمان النبي ﷺ وهذا ما يؤكد عليه محمد عابد الجابري حيث يقول: «لا أجد حرجاً لا في ديني ولا في وجداني ولا في عقلي إذا قلت: إن الشريعة الإسلامية لم تطبق قط كاملة في يوم من الأيام، أقول هذا وأنا أعطي كل كلمة معناها وحقها من الدلالة»[1] وهذا الادعاء يعطي غطاء مشروعاً ـ في نظر الخطاب العلماني ـ في تجاوز أحكام الشريعة، ولذلك فهذه الأحكام الواردة في النصوص الشرعية ـ حسب هذا الخطاب ـ هي من نتاج المجتمع بناء على النظرية المادية لتشكّل النص، وجاءت لتعكس الواقع الاجتماعي وتعطي الحلول المناسبة ولتنظّم المجتمع حسب سياقه التاريخي والزمني، والخطاب التأويلي يتفق على هذه المسلّمة الأساسية في تغيّر الشريعة وتبدلها إلا أنه متفاوت في تأويله للأحكام، فيقرر خليل عبد الكريم في هذا

---

(١) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري ص٧٣. وانظر قريباً من هذا النص: من آفات الفكر الإسلامي المعاصر دراسة نقدية لكتاب الحل الإسلامي فريضة وضرورة للقرضاوي، خليل عبد الكريم، بحث ضمن: الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين رؤية تحليلية، سلسلة قضايا فكرية ص٢٦٠، نهاية الدولة الدينية في الإسلام، مصطفى لطيفي، بحث ضمن: الأصوليات الإسلامية في العصر الراهن، سلسلة قضايا فكرية ص٣٠٣، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، علي حرب ص٢٨.

السياق بأن: «هناك من الأوامر والنواهي في الإسلام ـ بداهة باستثناء أساسيات الدين وهي أعمدته وأركانه الخمسة التي بني عليه[١] ـ ما ارتبط تماماً بالأوضاع الاجتماعية التي كانت سائدة بل مهيمنة آنذاك، والآن وقد تغيرت البيئة والتقاليد والأعراف والدرجة الحضارية والمعرفية والثقافية؛ فقد آن الأوان لإعادة النظر في تلك القواعد والأحكام بما يتلاءم والمستجدات الجذرية في المجتمع الحديث»[٢]. وهذا النص من خليل عبد الكريم يعد نموذجاً متكرراً في كثير من الخطابات التأويلية[٣].

وعند بعض مؤولي الأحكام الشرعية؛ فإن معنى مصطلح «الشريعة» نفسه المتداول الآن هو معنى تاريخي، وليس هو المعنى الصحيح للكلمة، حيث خضع المصطلح نفسه لمتغيرات تاريخية؛ خضع بدوره لتحمل دلالات ومفاهيم لا يدل عليها المصطلح في حقيقته الموضوعية، والخطاب التأويلي المُتورِخ لمصطلح الشريعة يخلط هنا بين الفقه الإسلامي وبين الأحكام التي وردت بها نصوص صحيحة، مع الإبقاء على مضامين عامة فضفاضة هي جزء من معنى الشريعة وليست كل الشريعة، فالعشماوي في تحويره لمصطلح الشريعة يقرر أنه: «قد حدث للفظ الشريعة في الفكر الإسلامي تعديل عدة مرات، فقد بدا استعماله على معناه الأصلي: منهج، سبيل، طريق، وهكذا ثم اتسع المعنى ليشمل القواعد القانونية (التشريعية) الواردة في القرآن الكريم، ثم امتد ليضم هذه القواعد والقواعد المماثلة التي وردت في الأحاديث النبوية، ثم تغير المعني ليشمل الشروح والتفسيرات والاجتهادات والآراء والفتاوى.. وفي هذه الأيام فإن لفظ الشريعة يعني على وجه التحديد: الفقه الإسلامي أو النظام التاريخي

---

(١) ليس هذا باتفاق العلمانيين؛ بل خضعت بعض هذه الأركان لتأويل حداثي كما سيأتي قريباً.

(٢) الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية ص٢٠٤. وانظر: ص١٣٤، ١٨١ من نفس الكتاب.

(٣) انظر على سبيل المثال: جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي ص٢٣، ٢٤، لبنات، عبد المجيد الشرفي ص١٠٨، ١٠٩، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي ص٤٣، ٤٤ وغيرها.

للإسلام»[١]، وإذا كان لفظ الشريعة في الخطاب العلماني كما مرّ؛ فإن تغيير الأحكام بناء على المتغيرات لا يخالف الشريعة ـ وعلى حد تعبير العشماوي ـ فإن: «الاجتهاد بالرأي ومسايرة الأحكام لمقتضى التطور الاجتماعي هو معنى الشريعة، الذي قصد إليه الدين واستهدفه الشارع»[٢] وهذا الاختزال لمفهوم الشريعة مع ما فيه من المغالطة المكشوفة؛ فإنه يهدف أيضاً إلى إحداث قطيعة مع التراث الفقهي الإسلامي من حيث إن هذا التراث تراث تاريخي فقد مقوماته التفاعلية مع المجتمع المعاصر.

إن الخطاب العلماني في موضوع تأويل مصطلح «الشريعة» بناء على النظريات الحديثة يحاول فك الارتباط بين المهمة التشريعية للشريعة الموازية للقانون في العرف المعاصر؛ وبين الشريعة من حيث هي منهج عام، حيث يروم إلى نزع المهمة التشريعية للشريعة، والإبقاء على بعض مضامينها من حيث كونها منهجاً عاماً ورحمة للناس، وهذا التفريغ لبعض مضامين الشريعة يغلب على الخطاب التأويلي، وقد سبقت الإشارة إلى شيء من ذلك[٣]، وفي هذا السياق يقرر العشماوي أن: «الدين والشريعة إنما يُعنيان بالإنسان لا بالنظم، ويحتفيان بالضمير أكثر من اهتمامهما بالقواعد القانونية، وعلة ذلك أن الإصلاح الحقيقي إنما يقوم بالضمير وينهض على الإنسان»[٤]. والخطاب العلماني من هذه الزاوية ينزع إلى تغليب الطابع الأخلاقي في التشريع القرآني، وينظر إلى أن مهمة التشريع مهمة أخلاقية راجعة إلى الفرد بالدرجة الأولى بدون أي اعتبارات للمهمة التشريعية التي تتكفلها الشريعة للمجتمع ككل، وهذا المنزع الأخلاقي هو ما يعبر عنه الصادق بلعيد بقوله: «فالتشريع القرآني هو أولاً وبالذات صلة مباشرة بين المؤمن ومولاه، وبذلك فهو تشريع أخلاقي داخلي أو تشريع أخلاقي مركز على استقامة الضمير وليس على القوة الخارجية والقسر»[٥]. وتغليب النزعة الأخلاقية

---

(١) انظر: الشريعة الإسلامية والقانون المصري، محمد سعيد العشماوي ص٢١، ٢٢. وانظر أيضاً: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٥٩.
(٢) الشريعة الإسلامية والقانون المصري، محمد سعيد العشماوي ص٤٧.
(٣) سبق بيان شيء من ذلك في نظرية المقاصد.
(٤) الشريعة الإسلامية والقانون المصري، محمد سعيد العشماوي ص٣٦.
(٥) القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، الصادق بلعيد ص٣٠١.

هنا يأتي في سياق إمكانية استبدال بعض الأحكام إذا كانت لا تحقق الغرض الأخلاقي من الشريعة.

وكما أن استبدال بعض أحكام الشريعة ممكن؛ فإنه من الممكن أيضاً الاجتهاد في نصوص الأحكام أيضاً بناء على قلة آيات الأحكام الواردة في القرآن ـ حسب الإحصاء العلماني[١] ـ مما يفسح المجال للاجتهاد حسب مقتضيات العصر، ومع التحفظ على هذا التقليل من عدد آيات الأحكام[٢]، إلا أن المنطلق الأساسي للتأويل هو تاريخية الشريعة؛ لأنه حتى هذه النصوص القليلة خضعت بدورها للتأويل، مما يبين أن التأويل تعدى الأحكام التي لم ترد فيها نصوص مباشرة ـ على فرض وجودها ـ إلى النصوص المحكمة، وهو ما يتبين إن شاء الله في المسائل التالية.

المطلب الثاني

الحدود

تعد العقوبات الشرعية التي اصطلح عليها في الفقه الإسلامي بالحدود من أهم القضايا التي عمل الخطاب العلماني على إخراجها من سياقها المحكم إلى فضاء تأويلي متعدد، ويرجع السبب في هذا التجاوز ـ كما في غيرها من الأحكام ـ إلى عدم توافق هذه العقوبات مع الحياة المعاصرة، أو أنها مما لا يتناسب مع الإنسان المعاصر ـ حسب المفهوم العلماني ـ مما يُسبب حرجاً في الخطاب العلماني تجاه الغرب، ولذلك فتأويل هذه الأحكام مما يزيح حاجزاً نفسياً في

---

(١) أشار عدد من التأويليين إلى قلة آيات الأحكام على اختلاف بينهم في عددها. انظر على سبيل المثال: طيب تيزيني، الإسلام وأسئلة العصر الكبرى «ضمن كتاب: الإسلام والعصر تحديات وآفاق» ص١٤٨، محمد سعيد العشماوي، جوهر الإسلام ص٧، حسين أحمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة ودراسات إسلامية أخرى ص٢٦، عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص٦٦. الصادق بلعيد، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام ص٢٩٦، ٢٩٧ وغيرهم كثير.

(٢) ذكر كثير من العلماء أن آيات التشريع أكثر من خمسمائة آية، وربما يعنون بهذا العدد الآيات الصريحة في الأحكام؛ وإلا فإن كثيراً من الأحكام مستنبطة من القصص القرآنية والأمثال، وقد صنف في آيات الأحكام العديد من العلماء كابن العربي والجصاص وإلكيا الهراسي والقرطبي وغيرهم كثير. انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي ٢/٣.

هذه الخطابات المأزومة تتيح لها التواصل مع الآخر كما تتصور.

ويمهد الخطاب العلماني لتأويل هذه الأحكام في قراءتها قراءة تزامنية من حيث الدوافع الاجتماعية والسياسية التي رافقت نزول الحكم، بناء على أن الواقع نفسه هو المنتج للنص حسب النظرية المادية لتشكّل النص، فيؤكد على سبيل المثال خليل عبد الكريم: «أن أغلب الحدود في الإسلام ارتبطت بظروف المجتمع الذي انبثقت منه، قد تكون العوامل اقتصادية (حد السرقة) أو اجتماعية (حد قذف المحصنات) المنضوي على نفي النسب أو سياسية اقتصادية (حد الحرابة) أي أنه لو كانت تركيبة المجتمع بما فيه البنية الفوقية مغايرة؛ لجاءت الحدود مختلفة عن الحدود المذكورة، أو مباينة لأغلبها، فلو ظهرت الحدود في مجتمع حضري أو ريفي أو صناعي لجرمت أفعالاً أخرى»[١]، وعلى هذا فيمكن مع تطور المجتمعات تغيير العقوبات، وهو الذي يدعو إليه غالب أطياف الخطاب العلماني ما دامت المقاصد هي الحد من الجريمة.

إن العقوبات الشرعية التي يقرؤها الخطاب العلماني قراءة تاريخية ينظر إليها على أنها عقوبات بدائية تستجيب للحظة الحاسمة في قطع دابر الجريمة، والسبب يعود في ذلك إلى مجتمع العرب الصحراوي الذي يقل فيه الاستقرار مقارنة بالترحال، وعدم وجود محاكم وقوة أمن وسجن كما عليه النظم المتقدمة، ولذلك فليس هناك وسائل بديلة عن العقوبة البدنية المباشرة. إن هذه القراءة ممكن أن تكون هي القراءة الأساسية في قراءة الحدود الشرعية في المجتمع الإسلامي الأول ـ حسب زعمهم ـ وإن كانت هناك قراءات تفصيلية منبعثة عن هذه القراءة أو متداخلة معها، فيلخّص محمد الشرفي سبب تركيز الشريعة على العقوبات البدنية المباشرة بقوله: «في غياب هياكل الإدارة والدولة؛ فلا وجود للسجون ولا لحراسها، وهو ما كانت عليه الجزيرة العربية آنذاك، وفي مثل هذه الظروف يكون التوصل إلى تهدئة الضحية وتخفيف رغبتها في الانتقام دون قتل المعتدي أمراً من قبيل المعجزة، ومن هنا كانت الأحكام على المعتدين بعقوبات بدنية أي الحكم بقطع يد السارق، وجلد مرتكبي الخيانة الزوجية، وبالقصاص

---

(١) الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، خليل عبد الكريم ص١٥٤. وانظر: ص١٥١ من نفس الكتاب.

أي جرح الجارح على النحو الوارد في القرآن حلولاً يبررها السياق التاريخي السائد آنذاك»[١]. ومن هذا المنطلق تقريباً - وهو غياب النظام الجزائي في البيئة البدوية - سيتم تأويل غالب الحدود التي لا يتسع المقام هنا للبسط فيها[٢]، بقدر ما هو تمثيل تتمظهر فيه النظرية التأويلية الحديثة، وسيكون ذلك بمثالين كما سيأتي.

حد السرقة:

يعد الأساس في حد السرقة قول الله ﷻ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَـٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: ٣٨] وهو قطع يد السارق بشروط حددتها السنة النبوية الصحيحة المحكمة، وهذا الحد الشرعي يعد من المحكمات في الدين الذي لا يقبل التبديل بناء على ثبوت الشريعة وشموليتها الزمانية والمكانية.

ويؤكد الخطاب التأويلي على تأثر تشريع حد السرقة وهو قطع يد السارق بالمؤثرات الاقتصادية والبيئية للمجتمع البدوي، كما سبق بيان ذلك في الفقرة السابقة، ولذلك كانت عقوبة القطع متناغمة مع ظروف المجتمع، وفي هذا السياق يُرجع محمد عابد الجابري هذه العقوبة إلى ظرفها البيئي والاجتماعي حيث يقول: «إن قطع يد السارق كان معمولاً به قبل الإسلام في جزيرة العرب[٣]، وفي مجتمع بدوي ينتقل أهله بخيامهم وإبلهم من مكان إلى آخر طلباً للكلأ، لم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن ولا جدران ولا سلطة تحرس

---

(١) الإسلام والحداثة سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي ص٧٩.

(٢) من الحدود التي خضعت للتأويل في الخطاب العلماني. انظر على سبيل المثال: حد الحرابة: انظر: الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، خليل عبد الكريم ص١٥٣، ١٥٤. حد القذف: انظر: الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، خليل عبد الكريم ص١٥٢، ١٥٣. حد القصاص: انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٦٨. حد الردة: انظر: الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، خليل عبد الكريم ص١٤٩، ١٥٤، الإسلام وتحديات العصر، جمال البنا ص٧٠، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي ص٦٤.

(٣) هذا الحكم يصعب الجزم به وإن كان ذكره بعض مؤرخي أخبار العرب قبل الإسلام مثل جواد علي في كتابه: تاريخ العرب قبل الإسلام ٥/٦٠٥.

المسجون. . ولما جاء الإسلام كان الوضع العمراني والاجتماعي زمن البعثة لا يختلف كثيراً عما كان عليه من قبل؛ احتُفظ بقطع اليد كحد للسرقة من جملة ما احتُفظ به من التدابير والأعراف والشعائر التي كانت جارية في المجتمع العربي قبل الإسلام»[١]، وعلى هذا فإنه مع تغير المجتمعات نحو التطور فلا مانع من استبدال العقوبة بعقوبة أخرى تكون متناغمة مع أوضاع المجتمع المختلفة، وهذا ما يؤكده أغلب أطياف الخطاب العلماني، ويؤكد ذلك عبد المجيد الشرفي ـ على سبيل المثال ـ بقوله: «ثمة من المسلمين من يعتقد أن قطع يد السارق هو من الأوامر الإلٰهية التي لا مجال فيها للتأويل. . إن ما نص عليه القرآن منسجمٌ تمام الانسجام مع مقتضيات الظرف، ولكنه لا يعني غلق الباب في وجه أشكال أخرى من العقاب متى تطورت المجتمعات وبرزت فيها قيم أكثر تناغماً مع هذا التطور، تَعتبر العقوبات البدنية وكل أشكال التعذيب منافية للكرامة البشرية، وبعبارة أخرى؛ إن قطع يد السارق مثله مثل أي عقوبة أخرى ليس مقصوداً لذاته، ولا حرج البتة في التخلي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة، طالما يمكن تحقيق الغرض منه بوسائل أخرى»[٢]. إن تحويل عقوبة السرقة إلى عقوبة أخرى يقترحها الظرف الاجتماعي هو في الحقيقة تعامل مصلحي مع النصوص بمعنى إسقاط مصالح مفترضة على نصوص محكمة، ومن هنا فإن الخطاب التأويلي يتحرك ضمن نطاق نظرية المقاصد بافتراض مصالح ومفاسد على ضوئها يتم تأويل النص، وهذه المصالح المفترضة إنما هي انعكاس للواقع الغربي الذي يجرم عقوبة القطع، ولو فرض أن المجتمعات الغربية المتقدمة أخذت بعقوبة قطع يد السارق فأظن أن المصلحة في نظر الخطاب العلماني ستكون في القطع، مجاراةً للسياق الغربي في تقرير المصالح والمفاسد التي بدورها تحدد مقاصد الشريعة.

حد الزنا:

تفرّق النصوص الشرعية في حد الزنا بين المحصن وغير المحصن، حيث

---

(١) انظر: وجهة نظر، محمد عابد الجابري ص٦٠، ٦١.

(٢) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٦٩، ٧٠. وانظر أيضاً: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٤٥٥.

توجب على غير المحصن الجلد مائة جلدة كما في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٢﴾ [النور: ٢] بينما تكون العقوبة الرجم للزاني المحصن، استدلالاً من فعل النبي ﷺ بشروط حددتها السنة الصحيحة كما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: أتى رجل إلى النبي ﷺ وهو في المسجد فقال: يا رسول الله إني زنيت، فأعرض عنه، حتى ردد عليه أربع مرات، فلما شهد على نفسه أربع شهادات؛ دعاه النبي ﷺ فقال: «**أبك جنون؟**»، قال: لا، قال: «**فهل أحصنت؟**»، قال: نعم فقال ﷺ: «**اذهبوا به فارجموه**»[1]، وهذه العقوبة المحكمة صريحة مطلقة غير مشروطة بظرف دون آخر كما نطقت بها النصوص الشرعية.

وفي سياق التأويل العلماني؛ فإن الرجم للزاني المحصن أو حتى الجلد لغير المحصن مثله مثل حد السرقة والتي انطلقت الخطابات التأويلية في تأويله من القراءة التاريخية التي نزلت فيها نصوص هذه الحدود، فبناء على أن حد الزنا جاء متسقاً مع الطبيعة الاجتماعية والثقافية لعرب شبه الجزيرة العربية حيث كان الرجم معروفاً قبل الإسلام[2]؛ فإنه لا يلزم الاستمرار على تنفيذ هذا الحد بل يمكن تأويله واستبداله بعقوبة متناسبة مع الإنسان الحديث، وفي هذا السياق يقول محمد الشرفي: «إن الأساس الذي أقام عليه الفقهاء حد الزنا.. يدل بوضوح وببساطة على أنهم أخذوا عادة قديمة ووظفوها بما يوافق أهواءهم، وألحقوها بالإسلام.. ولعدم وجود أساس ديني مقنع وجب إلغاء هذا الحد والذي يمثل أخطر الحدود»[3]. إن الخطاب العلماني يحاول هنا تورخة هذا الحد المحكم بناء على عدم ملاءمته للإنسان المتحضر، حيث إمكانية إلغاء هذا الحد واستبداله بعقوبة تتماشى ومقاصد الشريعة حسب التفسير العلماني للمقاصد.

---

(١) أخرجه البخاري في الأحكام، باب من حكم في المسجد ح(٦٦٣٣).

(٢) ذكر جواد علي في كتابه: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٥/٥٥٩ ميل إلى كون عقوبة الرجم موجودة قبل الإسلام، ولكن هذا يصعب التحقق من صحته.

(٣) انظر: الإسلام والحداثة سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي ص٧٤، ٧٥.

المطلب الثالث

أحكام الأسرة

قضايا الأسرة وما يتعلق بها من أحكام الزواج والنكاح والطلاق والإرث ولباس المرأة وغيرها تعد من أهم القضايا التي يكثر تداولها في الخطاب التأويلي الحديث، حيث إن التأويل النسائي يمثل حركة نشطة جداً في الثقافة العربية، ويمكن أن نقول: إن الحركات النسوية على تنوع فيها دفعت بالتأويل في هذا النطاق إلى مراحل متقدمة، والسبب الرئيس في ذلك كون قضايا المرأة تعد من أهم القضايا المطروحة في الحوار بين الإسلام والغرب ومحاولة إيجاد تساوٍ في النظم والتشريعات بينهما، ولذلك فإن الخطاب العلماني يحاول أن يتناول قضايا المرأة تناولاً يستطيع من خلاله الاندماج في الثقافة الغربية، ولذلك كان التأويل الحديث أقرب الطرق إلى تناول النصوص المؤسِّسة لقضايا المرأة تناولاً معاصراً يتجاوز فيها حقائقها الشرعية الثابتة إلى معاني متغيرة حسب ظروف الزمان والمكان، مستخدماً المنهج التاريخي، والتأويل المقاصدي بغية القطيعة المعرفية مع التفسيرات المتقدمة والاقتراب أكثر من النموذج الغربي.

إن الخطاب العلماني يتناول قضايا المرأة والأسرة عموماً بناء على أن الثقافة العربية التي تعد مُنتجةً للنص هي ثقافة ذكورية بطبعها يكون الذكر فيها في نقطة المركز بينما تتوارى الأنثى على الأطراف، ومن خلال هذا التمركز الذكوري تهمّشت مكانة المرأة لحساب الرجل، فجاءت الأحكام التشريعية كصورة للواقع الاجتماعي الذي جاء النص للتفاعل معه، ومهمة التأويل إيجاد تفسير معاصر للنص بناء على التغيرات التي تمت في المجتمع الحديث، ولذلك فإن الخطاب التأويلي العلماني بعمومه ينظر إلى أن أحكام المرأة في الإسلام تنتمي إلى حقبة تاريخية في المجتمع العربي سابقة على الإسلام، وجاء الإسلام كصورة للوضع الاجتماعي السائد، ودور التأويل الحديث الخروج من الحقبة الماضية التي لا زالت تمارس دورها في التفسير وتنزيل النصوص، وهذا الذي يدعو إليه أركون ـ على سبيل المثال ـ بقوله: «وضع المرأة في الإسلام ينتمي لقانون عرقي سابق على الإسلام، والإسلام صادق على تقاليد قديمة متعلقة بأسس قبلية وأعطاها بعداً مقدساً، ويتعلق الأمر اليوم بإعادة التفكير في هذه

المفاهيم على ضوء التاريخ»[١].

ويمكن أن يُقال في سياق أحكام المرأة عموماً: إن «عقدة المساواة» تعد منطلقاً مهماً في التأويل النسوي للنصوص الشرعية، وهذه العقدة حاضرة بقوة في الخطاب التأويلي الحديث مقارنة بغياب مصطلح «العدل» الذي لا يحقق التوازن التشريعي بين الرجل والمرأة فحسب؛ بل يحقق التوازن بين جنس الإنسان بغض النظر عن نوعه، ولذلك فإن الخطابات التأويلية تروم إلى تأويل كل نص يقدم تشريعاً بناء على التمايز بين الرجل والمرأة، حتى لو كان هذا التمايز بيولوجياً.

إن القضايا التي خضعت للتأويل في عموم أحكام الأسرة متعددة ومتفرعة، ولا يسمح المقام هنا بالتفصيل، وإنما سيتم الإشارة هنا إلى منزع تأويل بعض الأحكام حسب ما يناسب المقام.

لباس المرأة:

الأصل في لباس المرأة المسلمة الستر والحشمة وستر جميع بدنها على خلاف في الوجه والكفين، والبعد عن التبرج والسفور، وعدم إبداء زينتها إلا ما أذن الشرع بإبداء الزينة له كما قال الله تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ [النور: ٣١] وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥٩﴾﴾ [الأحزاب: ٥٩].

ويعد اللباس الظاهري للمرأة المسلمة أكثر ما يميزها عن غيرها من ناحية الظاهر، ويمثل الحجاب الذي هو مرتكز اللباس الإسلامي للمرأة أهم قضية قد تتعدى من كونها مسألة دينية إلى قضية سياسية، حيث إن الحجاب لباس لا يمكن أن يكون محايداً بطبعه، ولذلك فقضية الحجاب من القضايا التي لا يمكن حصر الحديث عنها، وبما أن السياق في التأويل الحداثي فإنه من المهم بيان المنزع

---

(١) الإسلام في فرنسا، حوار أجرته مع أركون المجلة الفرنسية الأسبوعية لونوفيل أبستر فاتور، في السابع من فبراير ١٩٨٦م نقلاً من مجلة الهدى المغربية عدد ١٥ ديسمبر ١٩٨٦م ص٥٩. وانظر لأركون أيضاً: الفكر الإسلامي قراءة علمية ص١٠٨.

الفلسفي لتأويل نصوص الحجاب في الخطاب العلماني الذي يؤكد على تعدد التأويلات بناءً على المتغيرات المتعددة.

إن الخطاب العلماني في تناوله لقضايا لباس المرأة ينطلق من المنهج التاريخي في دراسة النصوص والأحداث التي رافقت شرعية اللباس، بما أن هذه النصوص تحكي واقعاً تاريخياً مشروطاً بلحظة زمنية منتهية؛ فإن التأويل ينبغي أن يمتد إلى أزمنة حداثية متطورة بناء على المتغيرات وبناء على الإنسان نفسه قارئ النص، وهذا المنطلق ينتظم فيه غالب أطياف الخطاب العلماني التي كانت غير متصالحة مع قضايا المرأة كما تصورها النصوص الشرعية، فعند الحديث عن لباس المرأة لا بد أن يمر الخطاب العلماني على الجانب التاريخي للحجاب سواء عند العرب أو غيرهم من الأمم كتابية كانت أو وثنية، ليصل في النهاية إلى تورخة اللباس الشرعي للمرأة، وقد نجد مغالاةً غير علمية بتاتاً عند بعض المتطرفين العلمانيين في إلصاق الحجاب بالشعائر التوارتية كما يحاول الصادق النيهوم ربط ذلك باستمرار[1]، أما الغالبية فتروم إلى ربط مقاصد الحجاب بالظروف التي رافقت نزول النص بتشريعه، وإذا تغيرت هذه المقاصد فالنتائج لا بد أن تتغير، فعند خليل عبد الكريم أن الجذر التاريخي للحجاب إنما كان بسبب مضايقة النساء وقت خروجهن للصلاة حيث يقول: «ولعل هذه الواقعة ـ مضايقة النساء وقت مشيهن للمسجد ـ هي الجذر التاريخي لإلزام النسوان بنوع من اللباس يطلق عليه حالياً من باب الخطأ الشائع الحجاب، وذلك حتى تُعرف الحرة من الأمة.. لأن المضايقات كانت تقع عادة عليهن لأنهن أسهل منالاً وأضعف مقاومة.. ونخلص من ذلك أن الحجاب سمة اجتماعية طبقية وليس أمراً شرعياً دينياً»[2] أما العشماوي فيرى أن الحجاب ليس زياً إسلامياً بقدر ما هو ظرف اجتماعي فقد صلاحيته الآن حيث يقول: «إن زي المرأة والحجاب القصد منه ليس فرض زي إسلامي؛ ولكن التمييز بين الحرائر من جانب والإماء العاهرات من جانب آخر، فالزي من ثَم كان إجراءً مؤقتاً لعدم وجود دورات

---

(١) انظر: الربط غير العلمي الذي يحاول فيه النيهوم ربط الحجاب بالشعائر التوراتية: الإسلام في الأسر، الصادق النيهوم ص١١١، ١١٤، ١١٦، ١١٧.

(٢) انظر: الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، خليل عبد الكريم ص٢٠٤.

للمياه في المنازل واضطرار الحرائر المؤمنات إلى الخروج إلى الصحراء بعيداً عن المدينة لقضاء الحاجة، وتعرض بعض الفجار لهن مما اقتضى تمييزهن»[١]. وهذه النصوص العلمانية اعتمدت على السبب الاجتماعي في تشريع الحجاب، وبما أن النص هو مرآة الواقع كما تؤكده النظرية المادية لتشكّل النص، وبما أن السبب الاجتماعي متغير؛ فإن تأويل النص لا بد أن يخضع للتغير أيضاً، وعلى هذا فإذا تغير السبب الاجتماعي لا يبقى الحجاب المعهود قديماً هو الحجاب الذي أمر به النص؛ لأن ما يباح للمرأة إبداؤه للأجانب وما يجب عليها ستره، أو ما يُسمى بالاصطلاح الفقهي بالعورة؛ هو من محددات المجتمع وهو الذي يؤكد عليه نصر حامد أبو زيد بقوله: «والحق أن مفهوم العورة ليس مفهوماً مفارقاً لبنية الثقافة - أي ثقافة - في سياقها السوسيوتاريخي، فهو ليس مفهوماً كلياً ثابتاً قاراً في وعي الجماعة البشرية كما يتوهم البعض»[٢]، ولذلك يبقى لباس المرأة في الخطاب العلماني رهين سياق المجتمعات المتغيرة.

ويحاول محمد شحرور في هذا التأويل المتغير أن يجعل له حدين تفصل بينهما هوّة شاسعة بناء على نظريته في الحد الأعلى والحد الأدنى التي يراها أنها هي حدود الله[٣] حيث يرى أن: «الحد الأدنى للباس المرأة بشكل عام هو تغطية الجيوب العلوية (الثديين وتحت الإبطين) بالإضافة إلى الجيوب السفلية (الفرج والإليتين) وهو ليس لباس الظهور الاجتماعي، وما مفهوم السرة والركبة إلا مفهوم اجتماعي فقهي بحت. ولباس الخروج الاجتماعي للمرأة هو ابتداء من الحد الأدنى وهو حسب أعراف المجتمع الذي تعيش فيه، وحسب ظروف الزمان والمكان بحيث لا تتعرض للأذى الاجتماعي، ويتدرج حتى يبلغ حده الأعلى

---

(١) معالم الإسلام، العشماوي ص١٢٤، ١٢٥ نقلاً من: أفكار مثيرة للجدل، محمد عمارة، مجلة المنهل عدد ٥٣٤ الربيعان، ١٤١٧هـ ص٢٦. وانظر أيضاً: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة، محمد شحرور ص٣٥٦. حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ودراسات أخرى، حسين أحمد أمين ص٧٥، ٧٦، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص١٠٨.

(٢) دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد ص٢٣٧.

(٣) سبق بيان نظرية شحرور في الحدود التي يراها هي حدود الله. انظر: ص٢١٧ من البحث.

بإظهار الوجه والكفين فقط»[١]، والتأويل في نطاق هذين الحدين متروك لتقرير المتغيرات الاجتماعية حسب نظرية شحرور.

والخلاصة التي تنتهي إليها غالب الخطابات التأويلية في موضوع لباس المرأة كما صرح به محمد شحرور أن: «اللباس والحجاب عند المرأة ليس تكليفاً شرعياً بقدر ما هو سلوك تقتضيه الحياة الاجتماعية والبيئة يتغير بتغيرها»[٢]، فالحجاب المأمور به شرعاً كما جاءت به النصوص الشرعية ومارسه نساء الصحابة لا يلزم منه الامتداد وإلزام نساء العصر الحديث بلباسه، والسبب في ذلك أن النص المشرّع للحجاب مختلف الفهم بين عصر وآخر، ولذلك فأي نص في موضوع الحجاب لا بد أن يخضع لمحك التأويل.

الزواج والطلاق:

الأحكام المتعلقة بالزواج وما يتعلق به من بعض الأحكام كالطلاق والعدة وغيرها؛ هي أيضاً خضعت للتأويل بناء على المعطيات الحديثة في قراءة النص، ولذلك استخدمت التقنية النقدية الغربية في قراءة هذه الأحكام كغيرها من الأحكام وخصوصاً في مسألة تعدد الزوجات بما أن هذه المسألة تسبب حرجاً عند الآخر في نظر بعض العلمانيين بكونها تحط من قيمة المرأة. فمع ثبوت دلالة إباحة حكم تعدد الزوجات ـ على سبيل المثال ـ في النص القرآني المحكم كما في قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟ ۝٣﴾ [النساء: ٣] وأن هذه الإباحة غير مشروطة بمكان أو زمان؛ فإن الخطاب التأويلي حاول تجاوز أحكامه الظاهرة بناء على أن مقاصد هذه الأحكام أصبحت تاريخية، ولذلك لا بد من فهم النص فهماً مغايراً للفهم التاريخي والنظر إليها في سياقها الاجتماعي، فإباحة التعدد عند نصر حامد أبو زيد: «يجب أن تفهم وتفسر في سياق طبيعة العلاقات الإنسانية، وخاصة علاقة المرأة بالرجل في المجتمع العربي قبل الإسلام، في هذا السياق سنرى أن هذه الإباحة كانت تمثل

---

(١) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة، محمد شحرور ص٣٧٨. وانظر أيضاً: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٦١٤، ٦١٥.

(٢) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة، محمد شحرور ص٣٥٥.

تضييقاً لفوضى امتلاك المرأة وارتهانها وخاصة إذا كانت من الطبقات الدنيا داخل القبيلة. . وتحديد العدد بأربع يمثل ـ تاريخياً ـ نقلة في طريق تحرير المرأة من الارتهان الذكوري. . وبما هي نقلة نحو التضييق فإن حصر الزواج في امرأة واحدة بعد خمسة عشر قرناً من تطور البشرية يُعد نقلة نوعية في الطريق الذي بدأه الإسلام»[١]، فالحكم بإباحة التعدد على حد تعبير نصر حامد أبو زيد حكم مرتهن بشرطه الاجتماعي، ومتى تغير هذا الوضع الاجتماعي فإن قراءة النص يجب أن تتم بشكل مغاير عن قراءته إبّان فترة الفوضوية النسائية.

وفي موضوع الطلاق وكون النصوص الشرعية نصت على أن تكون العصمة بيد الرجل حيث لا يوجد نص شرعي أسند الطلاق إلى المرأة أو إلى أي جهة أخرى[٢]، فإن القراءة العلمانية تقرأ هذه الأحكام قراءة تاريخية بوصفها تكشف عن الوضع الاجتماعي وقت نزول النص وليست أحكاماً ممتدة في الزمان، فتوجُّه نصوص هذه الأحكام ـ على حد تعبير محمد الشرفي ـ: «حرفياً إلى الرجال يثبت أنها آية أملتها الظروف، ذلك أن المجتمع في الجزيرة العربية كان قبل أربعة عشر قرناً مجتمعاً يسيطر عليه الرجال، فلا يمكن إذن أن نستنتج من صياغة هذه الآية قاعدة قانونية»[٣] ولأن القوامة ـ على حد تعبير نصر حامد أبو زيد ـ: «شأنها شأن تعدد الزوجات وشأن حكم معاشرة ملك اليمين تعبير عن وضع تاريخي في علاقة الرجل بالمرأة، وهو وضع تاريخي تجاوزته الخبرة الإنسانية وتطور المجتمعات البشرية»[٤]، فلا مانع من خلال هذه القراءة من نزع

---

(١) انظر: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد ص٢٨٨. وانظر أيضاً: عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، محمد الطالبي ص١٣٨، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخ، محمد الشرفي ص١٢١، الفكر الإسلامي والتطور، محمد فتحي عثمان ص٢٣١.

(٢) هذا باستثناء ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴿٣٥﴾﴾ [النساء: ٣٥] فقد اتفق العلماء على أن للحكمين صلاحية الجمع بين الزوجين المختلفين، واختلفوا في صلاحيتهما بالتفريق. انظر: تفسير ابن كثير ١/ ٧٤٥، تفسير القرطبي ٥/ ١١٦.

(٣) الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخ، محمد الشرفي ص١٠٢.

(٤) دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد ص٢٩٤. وانظر أيضاً: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٦٢٧.

حق الطلاق من الزوج وجعله في المحاكم لأن ذلك ـ حسب السياق العلماني ـ ضرورة يوجبها التغير الحاصل في المجتمعات ونزوعها للتطور.

أما في موضوع عدة المطلقة فقد قرأ بعض أطياف الخطاب العلماني هذه العدة من أنها تهدف إلى استبراء رحم المطلقة في زمن انعدمت فيه الوسائل الطبية التي تكشف خلو الرحم من الحمل، وعلى هذه القراءة فإن تقدم العلم واستحداث وسائل طبية دقيقة للكشف على الرحم يوجب إعادة تأويل العدة، وهذا ما يؤكده عبد المجيد الشرفي من أن: «عدة المرأة المطلقة أو المتوفى عنها زوجها العبرة منها استبراء رحمها والتأكد من عدم حملها، ولذلك فرضت عليها دون الرجل الذي يمكنه الزواج بغيرها من دون تربص مدة معينة، فهلا تغني عنها في عصرنا الوسائل العلمية الثابتة والبسيطة في الوقت نفسه، والتي يمكن بواسطتها التأكد من حمل المرأة من عدمه.. ويجدر بالذين يلوكون شعار موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول أن يتدبروها ليدركوا أن النقل يستوجب التأويل في كل الحالات، وأن أولى التأويلات ما يحافظ على روح النص، لا ما يجمده ويُكلّسه»[١]. وأما بقاء المرأة المتوفى زوجها ولزومها بيتها في فترة العدة فهو على حد تعبير محمد شحرور: «من باب الأعراف المتخلفة»[٢]، وقراءة العدة في الخطاب العلماني سواء كانت للمطلقة أو للمتوفى زوجها يتضح أنها تنطلق من المنهج التاريخي الاجتماعي، وهو السياق العام في القراءة العلمانية، ولذلك لا بد ـ حسب هذا الخطاب ـ من إعادة تأويل الأحكام المتعلقة بهذه العِدد وإعطاء تأويلات متناغمة مع التطور الإنساني.

مع الملاحظ أن الخطاب العلماني هنا لا يفرق بين عدة المطلقة وبين عدة المتوفى عنها زوجها مع أنها في النص القرآني مختلفة كما هو معروف ولو كان الغرض منها استبراء الرحم لكانت العدة واحدة، أو لكانت الحيضة الواحدة كافية في الاستبراء كما هو معمول به في الأَمة أو الموطوءة وطء شبهة أو المسبيّة، إضافة إلى أن الآيسة مع أنه لا يتحقق فيها حمل أصلاً ومع ذلك فهي

---

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٨٤، ٨٥. وانظر أيضاً: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٦٢٧.

(٢) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٦٢٧.

مأمورة بالاعتداد. والمنهج التاريخي الاجتماعي الذي يستخدمه الخطاب العلماني هنا يعمل بطريقة انتقائية من حيث إبراز حالات على أنها هي الوضع الاجتماعي والتاريخي، مع التغطية على جوانب أخرى لأنها لا تخدم حرية حركة المنهج، وهذا من الانتقائية المعروفة في الخطابات التأويلية، إلى جانب أنها تفصح عن عدم ثبات وصدقيّة المناهج النقدية التأويلية العاملة في النصوص الشرعية.

إن الخطاب العلماني ـ كما سبق ـ يقرأ أحكام الزواج وما يتعلق به من أحكام قراءة تزامنية وأن هذه الأحكام نزلت نصوصها لمعالجة ظروف كانت سائدة في علاقة الرجل بالمرأة من ناحية الأمور المترتبة على عقد الزواج، وأن تغير شبكة العلاقات الاجتماعية بما فيها ترتيب العلاقة بين المرأة والرجل داخل إطار عقد الزوجية؛ كفيل بتأويل كثير من الأحكام المترتبة على هذا العقد، بل إن بعض الأحكام فقدت صلاحيتها الآن بناء على المتغيرات الاجتماعية ـ وعلى حد قول خليل عبد الكريم ـ بأن: «الظهار والملاعنة والإيلاء.. ليست قابلة للتطبيق على مر العصور ومع توالي التطورات»[١] ولذلك فإن وضع المرأة العصرية والمتقدم على وضعها في زمن نزول الوحي كفيل بإعادة قراءة كافة النصوص المتعلقة بعلاقتها بالرجل وخصوصاً داخل عقد الزوجية، وهي نتيجة نهائية لغالب الخطابات التأويلية الناشطة في مجال المرأة.

المواريث:

تقسيم المواريث كما جاءت في النص القرآني هي فريضة من الله ﷻ كما قال سبحانه في مقدمة آيات المواريث: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٧﴾﴾ [النساء: ٧] وهذه الأنصبة المقسومة مراعى فيها الجانب العدلي، ولا يحق لأي قانون تجاوزها كما قال تعالى في خاتمة آيات المواريث: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ

(١) انظر: الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، خليل عبد الكريم ص١٣٤.

يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٤﴾ [النساء: ١٣، ١٤]. ويركز الخطاب العلماني في أحكام المواريث على مسألة واحدة تقريباً، وهي التفريق بين نصيب الرجل ونصيب المرأة في الميراث، والتأويل في هذه المسألة يدخل ضمن السياق العلماني في محاولته لتأويل كثير من الأحكام الشرعية المتعلقة بالمرأة بوصف هذه الأحكام فرضتها الطبيعة الذكورية للمجتمع. مع أنه من الملاحظ في سياق التأويل العلماني لنصوص الميراث اعتمادهم على أن الأصل أن الذكر يرث مثل نصيب الأنثيين، مع أن هذا ليس مطرداً في كل الأحوال بل قد ترث الأنثى نصيباً مساوياً لنصيب الذكر وهذا بنص القرآن كما قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوٓاْ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ ۚ وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿١٢﴾ [النساء: ١٢]، وهذا في حكم المسكوت عنه في الخطاب العلماني، ولذلك فإن التأويل العلماني للنصوص المؤسِّسة لأحكام الميراث ينطلق من دراسة وضعية المرأة في المجتمع العربي قبل الإسلام وحرمانها هي والطفل من الميراث؛ لأن المعيار كان اقتصادياً، حيث إن المرأة والطفل لا يقاتلان لزيادة مدخرات القبيلة من الثروة، ولذلك يروم الخطاب التأويلي في عمومه في هذا السياق إلى إيجاد تأويل يضمن به ترسيخ مبدأ مساواة الرجل بالمرأة المساواة المطلقة، ولذلك يستعين بالنظرية المقاصدية لبيان أن المقصد الأساسي لنهاية النصوص هو إيجاد مساواة بين الرجل والمرأة، وحيث إن الظروف التي نزل بها النص لا تسمح بتطبيق المساواة في مجتمع لا يعترف بالمرأة ولا يُورّثها أصلاً؛ فقد جاءت النصوص في تشريع مرحلي مؤقت لمعالجة الوضع الاجتماعي المتدني للمرأة، ولا يعني ذلك أن يقف فهم النص على ذلك، فإن قصر فهم النص على طبيعة المرحلة البدائية التي عاشتها المرأة إبان نزول الوحي يخالف المقصد النهائي للنص نفسه، ولذلك نجد كثيراً من الخطابات التأويلية تفسر أحكام المواريث بناء على الطبيعة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الذي خاطبه النص إبّان نزوله[١] حتى لو تخطت هذه القراءة

---

(١) انظر: تفسير محمد عابد الجابري لأحكام المواريث بناء على النواحي الاجتماعية والاقتصادية إلا أنه لم يصرح بتأويلها: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري ص٥٤، ٥٥.

النص المحكم، فعلى سبيل المثال يصرح محمد شحرور أن: «مسألة أن الذكر يحجب والأنثى لا تحجب، وأن الولد المذكور في آيات الإرث هو الذكر حصراً؛ فهذا اجتهاد قام على دوافع سياسية، وعلى نظرة ذكورية للمجتمع، ولم يبق ما يضطرنا اليوم إلى الإصرار على التمسك به»(١) وقريباً من هذا المنطق ينطلق محمد أركون في فرض مساواة عادلة للمرأة ـ على حد زعمه ـ تتناسب مع الوقت الحاضر(٢)، ولذلك فالمساواة مقصد نهائي للنص على حد تعبير نصر حامد أبو زيد أيضاً حيث يقول عن توريث المرأة نصف نصيب الذكر: «إنها حركة تتجاوز الوضع المتردي للمرأة وتسير في اتجاه المساواة المضمرة والمدلول عليها في نفس الوقت، ولا يمكن الكشف عن المضمر في قضية المرأة ومساواتها بالرجل خارج سياق الكشف عن حركة النص الكلية، وهنا تنكشف دلالة المضمر كاملة حين توضع في سياق حركة النص.. المضمر الكلي تحرير الإنسان ـ الرجل والمرأة ـ من أسر الارتهان الاجتماعي والعقلي»(٣)، ولذلك فمساواة الأنصبة بين الرجل والمرأة هي لا تخرج عن مقصد النص ـ على حد تعبيره ـ ويوضح أبو زيد تأويله في هذا الحكم بقوله: «فالتحديد إذن هو وضع حد للفوضى والاستئثار بفرض نصيب للمحروم بهدف الاقتراب من تحقيق المساواة في أفق الحياة الاجتماعية، وكل اجتهاد في سبيل تحقيق هذه المساواة التي هي مقصد أصلي وهدف أسمى للحياة الدينية؛ إنما هو اجتهاد مشروع، أو لنقل: هو اجتهاد في نفس اتجاه المقاصد الكلية للشريعة»(٤) وينتهي أبو زيد ليقرر أن المقصود بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ [النساء: ١١] هو أن غاية ما يحصل عليه الذكر مثل نصيب الأنثيين وليس تشريعاً عاماً، بل مساواة الذكر بالأنثى في الميراث لا تعارض النص، وهذا التأويل

---

(١) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة، محمد شحرور ص٢٩٥، ٢٩٦.

(٢) انظر: تصريحه في هذا السياق في حوار أجرته مع أركون المجلة الفرنسية الأسبوعية لونوفيل أبستر فاتور، السابع من فبراير ١٩٨٦م نقلاً من مجلة الهدى المغربية عدد ١٥ ديسمبر ١٩٨٦م ص٥٩.

(٣) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد ص٢٢٢.

(٤) دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد ص٢٣٣. وانظر أيضاً: الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي ص٩٦، ٩٧.

استفاده من محمد شحرور[١] - مع أنه قلل من قيمة مشروعه[٢] - والذي اعتمد في قسمته للمواريث على خليط من المناهج النقدية والرياضية الحديثة والمخالفة للمحكمات من النصوص الشرعية التي لا يستدعي المقام التطويل في ذكرها ونقدها.

إذن فغاية ما يحصل عليه الذكر هو مثل الأنثيين، وهو الحد الأعلى للذكر والحد الأدنى للأنثى، وهي نظرية محمد شحرور في الحدود التي يراها هي حدود الله، وهي منطقة يُسمح بالحركة فيما بين طرفيها حسب الظروف الاجتماعية حيث يقول في هذا السياق: «وبما أن الله أعطانا الحد الأعلى للذكر، والحد الأدنى للأنثى؛ فيأتي دور الاجتهاد حسب الظروف الموضوعية التاريخية بتقريب الفرق بينهما، وهذا التقريب مسموح حتى التساوي الكامل فيما بينهما طبقاً للحالات الإرثية المنفردة كل على حدة، أو طبقاً للوضع التاريخي التطوري العام أو طبقاً للاثنين معاً»[٣]. ويبرر شحرور كغيره تجاوزه لظاهر النص المحكم من أن الفهم مهما كان يبقى فهماً تاريخياً خاضعاً للتغير حيث يوضح ذلك بأن: «تطبيق هذه الآية والتعامل معها هو أمر تاريخي، وأما الآية نفسها فلا»[٤]. ولذلك فهذه المحاولة التأويلية في موضوع نصيب الذكر والأنثى ليست الوحيدة في سياق تأويل النصوص المؤسسة لأحكام الإرث، فقد قدم محمد شحرور محاولة مفصلة لإعادة توزيع المواريث بشكل مفصل، وأما حسن حنفي فحاول إعادة صياغة مفهوم القرابة التي توجب الإرث وأنها ليست مجرد قرابة النسب؛ بل تعني درجة الارتباط بالميت والشعور به، ولا فرق في ذلك بين الجميع ممن يلي الميت[٥]، أما أركون فأثار مسألة الكلالة وأن تفسيرها في

---

(١) قدم محمد شحرور توزيعاً كاملاً لأنصبة المواريث واعتمد على كثير من النظريات الرياضية الحديثة كما صرح بذلك. انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة ص٢٢٢، ٢٣٥. وانظر: توزيعه للمواريث في نفس الكتاب الذي استغرق ثمانين صفحة من ص٢١٩ إلى ص٢٩٩ من نفس الكتاب.

(٢) سبق بيان ذلك. انظر: ص٢٢٠ من البحث.

(٣) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٤٥٨، ٤٥٩.

(٤) إشكالية القراءة المعاصرة للنص القرآني إشكالية المنهج وأدواته في حوار مع محمد شحرور، مجلة الحياة الطيبة، العدد الثالث عشر خريف ٢٠٠٣ ص٣٠٠.

(٥) انظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ٤/ ٣٨٣.

التراث خضع لنوع من الإكراهات الأيديولوجية[١]، وغيرها من المحاولات التي تدور في عمومها إلى رفع نصيب المرأة ليبقى مساوياً لنصيب الرجل.

إن الخطاب العلماني في قراءته التاريخية الاجتماعية للمواريث يغفل مفهوم العدل الذي قامت عليه العلاقات في الإسلام سواء العلاقة داخل الأسرة أو خارجها، الذي بموجبه تكون الحقوق متناسبة مع الواجبات سواء كان في موضوع المواريث أو غيرها، فإن كان دفع المهر والإنفاق على المرأة وغيرها من مسؤوليات الرجل الاجتماعية؛ فإنه من العدل أن يكون نصيبه من الميراث أعلى من نصيب المرأة، مع أنه في بعض الحالات وخصوصاً إذا تعلق الأمر بالذات الإنسانية بغض النظر عن كونه رجلاً أو امرأة؛ فإن الشريعة لا تمايز بين الجنسين كما في حال الدية الجزئية كالدية عن الأعضاء وغيرها مع بقاء المصاب حياً. وهذه المفاهيم العدلية في الشريعة الإسلامية مما يتم السكوت عنها في الخطاب العلماني لأنها في الحقيقة لا تخدم النظرية التاريخية ولا القراءات الاجتماعية للمجتمعات المسلمة.

المطلب الرابع

أحكام عامة

إن انطلاق الخطاب العلماني من تورخة الشريعة بعمومها ينعكس تلقائياً على تفاصيل الشريعة، ولذلك فإن الأحكام التي نظر إليها الخطاب العلماني وفق النظرية الحديثة للتأويل كثيرة[٢]، وتتفاوت درجة التأويل حسب درجة الغلو

---

(١) انظر: قراءات في القرآن، محمد أركون ص١٣٧، نقلاً من العقل الإسلامي عند محمد أركون، مختار الفجاري ص١٢٦.

(٢) من الأحكام التي أولها الخطاب العلماني على سبيل المثال: تحريم الخمر. انظر: معالم الإسلام، محمد سعيد العشماوي ١٢١، أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي ٧١، ١٢٣، جوهر الإسلام، محمد سعيد الشعماوي ١٦٢. شعائر الحج: انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٦٥، وأول حسن حنفي شعائر الحج أيضاً. انظر: صحيفة أخبار الأدب، القاهرة عدد ٦٥٤، تاريخ ٢٢ ذي الحجة ١٤٢٦هـ نقلاً من: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، محمد عمارة ص٧٧. اللحية: انظر: القرآن والكتاب قراءة معاصر، محمد شحرور ص٥٣١. أحكام المعاملات: انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٦١. وغيرها كثيرة.

العلماني من مؤول إلى آخر، وليس المقام مقام حصر بقدر ما هو إبراز لهذه النظرية متجلية من خلال تأويل بعض هذه الأحكام التي سيكون الحديث عنها من خلال النقاط التالية:

الصلاة:

تعد الصلاة بصفتها العددية والعملية أهم ركن من أركان الإسلام بعد الشهادتين ووجوب شرعيتها من المعلوم من الدين بالضرورة، وأي مساس بالفهم السائد لنصوصها يعد مساساً بجوهر الإسلام الذي لا يختلف عليه أحد من جمهور المسلمين، إلا أن بعض الخطابات التأويلية الغالية حاولت الالتفاف على فهم النصوص المحكمة في الصلاة وحاولت تقديم تأويل معاصر لها مغاير للمعهود عند عموم المسلمين ينطلق من قراءتها من خلال سياقها التاريخي والاجتماعي دون مراعاة لإطلاقيتها كما جاءت في النصوص الشرعية، بل إن طريقة فرضها كما في النصوص الشرعية كما في حادثة الإسراء والمعراج هي عند بعض العلمانيين من قبيل العقل الأسطوري[1]، فيرُدّ الصلاة عبد المجيد الشرفي ـ على سبيل المثال ـ: «إلى أساليب التعبد التي كانت معروفة زمن الوحي وما قبله، مثل الوضوء ـ الموجود عند اليهود وإنْ كان بطريقة أخرى ـ وإقامة الصلاة ـ الممارسة في الكنيسة السريانية ـ والسجود والركوع»[2]. وإذا كان المجتمع والظروف التاريخية هي التي أنتجت الصلاة بهذا الشكل فإنه على حد تعبير الشرفي: «لا يعني أن المسلمين مضطرون في كل الأماكن والأزمنة والظروف للالتزام بذلك النحو»[3] ويفصّل في أحكام الصلاة بعمومها أكثر بأنها: «تبقى الصيغة المثلى لصنفين من المسلمين: من يعتقد بوجوبها على نحو ما رسّخته السنة الثقافية، ومن تسمح له ظروفه بأدائها بالطريقة المعهودة، إلا أن أصنافاً أخرى من الناس ممن أعرضوا عن الصلاة أو يعيشون تمزقاً بين الواقع

---

(١) يدعي عبد المجيد الشرفي بأن طريقة فرضها كما جاءت في قصة الإسراء والمعراج: «مما ينتمي إلى الذهنية الأسطورية وليست جديرة بأية ثقة». انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٦٢.

(٢) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٦٣.

(٣) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٦٢.

والمنشود؛ ألا يحق لها أن تكون وفيّة لما يأمرها به دينها من دون الالتزام بما قرره السلف في هذا الشأن بكل تفاصيله؟!»[١].

النتيجة هنا أن فرض الصلاة بهذا الشكل سواء من ناحية العدد أو من ناحية الصفة هو من فرض السياق الاجتماعي، بل إن الصلاة بهذا الشكل لها وظيفة سياسية عند النظر في سياقها التاريخي حيث يقول أركون بهذا الصدد: «لا يغيب عن أنظارنا أن لها وظيفة حاسمة من حيث الدمج السياسي والاجتماعي للفرد.. فعندما يصلي المرء وراء النبي ومع مجموعة من المسلمين.. فإن عمله هذا يكتسب أهمية دينية في الوقت الذي يؤدي فيه الوظيفة الاجتماعية والسياسية نفسها، ذلك يعني كسر العصبيات أو التضامنات التقليدية»[٢]، وهذا التوظيف السياسي والاجتماعي للصلاة يعزز إعادة قراءتها في الأزمان المتأخرة بناء على المعطيات المتغيرة، وهذا المعنى هو الذي يدعو إليه أركون، بل إنه يرى أن تقنين الصلاة بهذا الشكل هو من الخلط بين السياسي والديني حيث يعبر عن هذا بقوله: «ليس من الضروري دوماً أن يحتشد الناس جماعات لإقامة الصلاة، إن مسألة الصلاة مسألة شخصية في الإسلام كما في الديانات التوحيدية الأخرى، كل الداء يأتي من الخلط الذي وقع لأسباب تاريخية بين الاستعمال السياسي للدين والفضاء الشخصي للمتدين»[٣]، فالصلاة بصفتها العددية والعملية ـ بهذا المنظور التأويلي ـ يمكن أن تؤدى بطريقة مغايرة للمعهود، إذا كانت بصفتها المعهودة تحكي واقعاً اجتماعياً وسياسياً، فإنه مع تغير هذا الواقع لا مبرر للبقاء على الصورة النمطية للصلاة هذه.

الزكاة:

وأما بالنسبة لموضوع الزكاة، فإن نصوصها كنصوص الصلاة، وكثيراً ما يقرن النص القرآني بينهما، وقد حدد النص القرآني مصارفها بقوله: ﴿إِنَّمَا

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٦٣.

(٢) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص٦٧.

(٣) الإسلام في فرنسا، حوار أجرته مع أركون المجلة الفرنسية الأسبوعية لونوفيل أبستر فاتور، السابع من فبراير ١٩٨٦م نقلاً من مجلة الهدى المغربية عدد ١٥ ديسمبر ١٩٨٦م ص٨٥.

﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝٦٠﴾ [التوبة: ٦٠] ولكن الخطاب التأويلي يرى أنه بما أن الأصل فيها تضامن المجتمع، فإنه ليس من الضروري الإبقاء على طريقة تاريخية في توزيع الزكاة، وهو ينزع هنا إلى منزع مقاصدي، فتطور المجتمعات والحياة المدنية أوجد طرقاً حديثة للاستفادة من الزكاة، وهنا يستدعي الخطاب التأويلي النظرية المقاصدية حيث يقول عبد المجيد الشرفي بهذا الصدد: «أما الوقوف بالزكاة عند أصناف المال الموجودة في عهد النبي وعند وجوه إنفاقها؛ فلا يدل على أقل من ضيق الأفق، ومن تجاهل المقصد منها، كما يدل على عدم الوعي بأهمية الصيغ الحديثة من التضامن التي مثلت تقدماً لا ينكر بالنسبة إلى أوجه التكرم والإنعام القديمة، ولعلها أقرب إلى روح الرسالة»(١).

إن قراءة فريضة الزكاة، وطرق إنفاقها ـ حسب المفهوم التأويلي ـ تفسح المجال لمقاصد شرعية قد لا تكون مبرراتها موجودة في السابق، ولأجل هذه المقاصد المُبررة علمانياً، لا يجد الخطاب العلماني حداً لتأويل الزكاة ووجوه إنفاقها حسب هذه المقاصد المفرّغة، بل إن التأويل لا نهائي هنا ما دامت المجتمعات في تطور وتغير.

الصيام:

الأصل في الصيام هو قول الله تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝١٨٣﴾ [البقرة: ١٨٣] وقد جاء في القرآن بعض التفصيلات لهذا الحكم، وأما دقائق ما يتعلق به من الأحكام فقد تكفلت السنة الصحيحة ببيانه وإيضاحه، ومع ثبوت هذا الحكم على الصفة التي عليها عموم المسلمين؛ فإن بعض أطياف الخطاب التأويلي نظر إلى صفة الصيام كما هي معروفة عند عموم المسلمين على أنها صيغة فرضتها الحوادث السياسية من أجل توحيد الجماعة المسلمة بغية المحافظة عليها من التخلخل إثر دخول عناصر غريبة على المجتمع الإسلامي، وإلا فإن التخيير بين

---

(١) الإسلام بين الرسالة التاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٦٣. وانظر أيضاً: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٤٨٤ وما بعدها.

الصيام والإطعام هو الأصل كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍۖ﴾ [البقرة: ١٨٤] وأما ادعاء نسخ هذه الآية بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥] فهو: «من إنتاج الفقهاء والمفسرين في العصور الخوالي»[1]ـ على حد تعبير عبد المجيد الشرفي ـ ولذلك فإن إقصاء رخصة التخيير جاءت ـ على حد تعبيره ـ: «في نطاق توحيد مظاهر العبادة والسلوك الذي قامت عليه الأجيال الإسلامية الأولى، ولا سيما بعد الفتنة الكبرى وما نشأ عنها من اهتزاز الأمة الإسلامية في أعماقها، وبعد دخول العديد من العناصر والأجناس في الدين»[2]، وإذا كان الأمر بهذه الصورة كما يصور الشرفي سببه السياسي والاجتماعي، فإن الإلزام بالصوم بهذه الصورة المعهودة إنما هو التزام بآراء الفقهاء ولا يعني ذلك الالتزام بالنص، حيث إن الفقهاء والمفسرين كما يقول الشرفي: «قد أوّلوها (أي آيات الصيام) بحسب الأصول التي تبنوها؛ فلا سبيل إلى إضفاء أي قداسة على منظومتهم الأصولية. إن تاريخية تلك المنظومة وبشريتها هما الدليل على نسبيتها، وإن مسؤولية المسلم هي التي تفرض عليه عدم الالتزام بها التزامه بنصه المقدس»[3].

إن الخطاب التأويلي هنا يحاول الدخول إلى تورخة وجوب الصيام من باب الالتفاف حول مصداقية النسخ، والتشكيك في ثبوت ذلك، مع أن النسخ يحضر بقوة إذا كان يصب في خانة التاريخية حتى لو كان لا يثبت علمياً، بينما يتم استبعاده هنا من أجل أن يخدم القول بتاريخية وجوب الصيام، وهذا الحضور والغياب في المناهج مما تتميز فيه انتقائية الخطاب التأويلي حسب الاحتياج الأيديولوجي.

الربا:

الأصل في تحريم الربا قول الله سبحانه تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٦٤.
(٢) لبنات، عبد المجيد الشرفي ص١٨١.
(٣) لبنات، عبد المجيد الشرفي ص١٨٢.

إِلَى ٱللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾﴾ [البقرة: ٢٧٥، ٢٧٦] وصور الربا متعددة، ولكن أوضح صورة من صوره الإقراض مع اشتراط الزيادة المالية يدفعها المقترض للمقرض حين حلول الأجل، وهذه الصورة تعد الأشهر في صور الربا المحرمة بالنص المحكم، التي لا يمكن أن تتبدل حرمتها بناء على ثبات مخرجات النصوص الشرعية المحكمة وشموليتها في الزمان والمكان.

إن إعادة قراءة الربا تأتي ضمن سياق التأويل العلماني للنصوص المحكمة من حيث النظر إلى هذه النصوص المؤسِّسة لهذه الأحكام نظرة تاريخية من حيث إن حكم تحريم الربا يأتي ضمن سياق نظرية اقتصادية عاشتها شبه الجزيرة العربية، يكون فيها المقترض ضحية استغلال المقرض بزيادة الفوائد عليه إذا عجز عن الوفاء، وهكذا تتراكم الديون على الضعفاء والفقراء بينما تتكدس الثروة عند طبقة معينة من الأغنياء، ومن أجل هذا الوضع الاقتصادي جاء النص لبيان أحكام الحقوق المالية بين المقرض والمقترض؛ بما أن النص مرآة للواقع بناء على النظريةِ المادية لتشكّل النص، ولكن مع تغير النظم الاقتصادية في الحياة المعاصرة ونشوء البنوك والهيئات المصرفية التي تشرف عليها المؤسسات الرسمية لا يبقى مجال لاستغلال المقترض، وهذا الوضع الاقتصادي المتقدم لم يكن معروفاً زمن نزول الوحي، وعلى هذا فالربا الوارد في النص ليس هو الفوائد التي تأخذها البنوك من المقترض، وهذا التأويل المنطلق من الدراسة الاقتصادية للمجتمعات القديمة ينطلق منها أغلب العلمانيين ممن يضع حكم الربا المحكم تحت محك التأويل، فعلى سبيل المثال يقول عبد المجيد الشرفي: «أما الاقتراض من البنك بفائدة فهو بداهة لا يدخل تحت طائلة التحريم. أولاً: لأنه ليس عملية مالية بين شخصين، بل طرفاها شخص مادي أو معنوي من جهة؛ ومؤسسة مصرفية من جهة ثانية، المؤسسات المصرفية لم تكن موجودة في عهد النبي، فلا يتصور تحريم شيء غير موجود في الواقع، وثانياً: وبالخصوص لأن الفائدة التي يُقرض بها البنك فائدة غير ربوية تحددها الدولة سلفاً»[1].

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٧١، ٧٢. وانظر أيضاً: الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي ص١١١، نقد الخطاب الديني، =

ويلاحظ هنا أن الخطاب التأويلي يتخذ من نظرية المقاصد منطلقاً له، فإذا كانت الفوائد في ربا الجاهلية مفسدة وهي غير محددة تتطور مع تأخر السداد؛ فإن الفوائد البنكية ـ حسب الخطاب العلماني ـ لا تخلو من هذه المفسدة فحسب؛ بل إن المصلحة متحققة من حيث إنها وراء ازدهار الاقتصاد الوطني.

المطلب الخامس

العلاقات الدولية وحقوق الإنسان

يُكثر الخطاب العلماني الحديث عن القضايا التي جاءت النصوص فيها لتبين أحكام التشريع الإسلامي في علاقة الدولة أو الحكومة الإسلامية مع رعاياها الذين لا يدينون بنفس الديانة، أو علاقة الدولة بالدول المخالفة لها في الدين، وغيرها من القضايا التي تدخل فيما يصطلح عليه بالعلاقات الدولية ومسائل حقوق الإنسان، ويسبب إقرار أحكام هذه النصوص كما جاءت في ظواهر النصوص الشرعية حرجاً مع الغرب ـ كما يظنه الخطاب العلماني ـ ولذلك فقد تعامل الخطاب التأويلي مع نصوص هذه القضايا تعاملاً لا ينفك عن تجاوز فهمها الشرعي إلى فهم حداثي مستمداً آلياته من النظرية التأويلية الحديثة، ولكن لتهيئة الأرضية لهذه التأويلات؛ ابتدأت أطياف من الخطاب العلماني بنزع الصفة الدينية من هذه النوعية من الأحكام وإلباسها الصبغة المدنية، ولذلك فإن الخطاب العلماني في بعض محاولاته لتورخة الشريعة يكثر من إثارة مصطلح الدولة الدينية والدولة المدنية؛ من حيث إن الأحكام الواردة في النصوص لا تحول نظام الدولة إلى دولة دينية ثيوقراطية، وإنما الأصل في الشريعة أنها مدنية، وأن الأحكام التي طبقها النبي ﷺ سواء في المعاملات أو القضايا الشخصية أو العلاقات الدولية إنما نفذها بوصفه قاضياً يقضي حسب المصلحة العامة وحسب الظروف الزمانية والمكانية، وليس لهذه التنزيلات العملية أي امتداد عبر الزمن، وعلى هذا فكل مطالبة بتطبيق الشريعة كما مارسها الجيل الذي عاصر الرسالة بناء

= نصر حامد أبو زيد ص٢٠٩، أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي ص١٤٢، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٤٧٠. القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، الصادق بلعيد ص١٦١.

على أن الحكم لله هي مغالطة حسب المفهوم العلماني، وعلى حد تعبير خليل عبد الكريم: «إن محاولة تعميم هذه الآيات لتشمل الحكومة وإدارة الدولة هو ليّ لأعناق تلك الآيات وتحريف للكلم عن مواضعه»(١).

بل حتى إدارة الدولة وعلاقاتها الدولية ينبغي ألا تخضع للأحكام الواردة في النصوص الشرعية لأن هذه الأحكام أحكام تاريخية ليس لها عموم، وفي هذا السياق يؤكد خليل عبد الكريم ذلك بقوله: «لا يصح الاحتجاج بالمبدأ المشهور في أصول الفقه: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ لأن إعمال المبدأ المذكور موقوف على شرط وضوح اللفظ وعدم التباسه بالغير، وأنه يفيد العمومية، وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى لفظ (الحكم) الوارد في الآيات الثلاث مدار الحديث(٢)، إذ التبس على القائلين بالحاكمية فاعتبروه عاماً فسحبوا أثره على الحكومة أو إدارة الدولة، واعتبروهما مترادفين، في حين أن الحكم الوارد في تلك الآيات خاص بالقضاء بين الناس، ولا صلة له بالحكم السياسي كما نعرفه في أيامنا هذه»(٣).

ومثل ذلك الالتفاف حول كلمة «الحكم» الواردة في النصوص الشرعية بمشتقاتها كقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] أو قول الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥] وغيرها للتأكيد بأن «الحكم» هنا لا يدخل فيه الحكم السياسي وإقامة نظام الدولة السياسي على أسس شرعية بل إنه مقصور على أحكام القضاء، وهذه

---

(١) لتطبيق الشريعة لا للحكم، خليل عبد الكريم ص٢٣. وانظر أيضاً: الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي ص١٤١.

(٢) يقصد آيات المائدة الثلاث قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] وقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥] وقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧].

(٣) لتطبيق الشريعة لا للحكم، خليل عبد الكريم ص١٧. وانظر: ص١٨ من نفس الكتاب. وانظر أيضاً: أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي ص١٢٠، الشريعة الإسلامية والقانون المصري، محمد سعيد العشماوي ص٨٧.

الأحكام القضائية لا يلزم منها الامتداد بل هذه تخضع للتاريخية، وفي هذا السياق أيضاً نجد نصر حامد أبو زيد يطرح الدلالة الشرعية من مفهوم «الحكم» مع الالتفاف على المفهوم اللغوي حيث يقول عن شمولية الحكم بأنه: «إهدار لدلالة السياق من ناحية التوسيع الدلالي لصيغة الفعل «يحكم» بحيث يدل على المفهوم السياسي الحديث للحكم المرتبط بالدولة الحديثة التي تعتمد في بنائها على مؤسسات المجتمع المدني، وفي هذا التوسع ما فيه من إهدار لطبيعة النظام اللغوي للنص الذي تدور صيغة (حكم) فيه في دائرة دلالية تعني الفصل بين الخصوم في مشكلة خلافية جزئية. . ويعني ذلك أنه يجب أن يتم تأويل الدال اللغوي (حكم) في اشتقاقاته العديدة من خلال سياق تداوله في النص»(١). ولذلك يستبعد الخطاب العلماني وجود نصوص تأمر بأن يكون للدولة نظام في العلاقات الدولية مستمد من الشريعة الإسلامية، وعلى سبيل المثال يتم إقالة نظام الشورى بوصفها نظاماً تاريخياً عرفته شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام وقد فقد صلاحيته الآن؛ وإحلال نظام الديمقراطية كنظام سياسي حديث بديلاً عنه(٢).

وفي موضوع العلاقات الدولية فيما يتعلق بالسلم والحرب؛ فإن الأحكام الجهادية التي جاءت في النصوص الشرعية هي في نظر الخطاب العلماني أحكام تاريخية ـ وعلى حد تعبير أركون ـ فإن: «مهمة التأويل. . تكمن في التأكيد على تاريخية الآيات(٣) من أجل تعليق تطبيقها في السياق الحديث»(٤). والسبب في تورخة هذه النصوص أنها على حد تعبير أركون أيضاً تعبر عن: «البنية الفكرية للفضاء العقلي القروسطي، أو للتركيبة العقلية لأناس القرون الوسطى»(٥).

وفي مجال حقوق الإنسان فإن الخطاب العلماني يؤكد أن المرجعية فيها ليست النصوص الشرعية؛ بل المرجعية فيها هي كفاح الإنسان عبر العصور الطويلة للمطالبة بحقوقه، وهذه الحقوق والتي تتسم بالديناميكية؛ فإن أساسها

---

(١) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد ص١٢٧، ١٣١.

(٢) كما يدعو إلى ذلك خليل عبد الكريم في كتابه: الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية ص١٣٤، ١٤٤.

(٣) يقصد أركون آيات القتال في أول سورة التوبة.

(٤) انظر: القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص٥٨.

(٥) قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، محمد أركون ص٢٤٢.

الإنسان المتغير، ولا يصح أن تكون النصوص الدينية هي مرجعية هذه الحقوق؛ لأنها ستكون حين ذلك ـ على حد تعبير خليل عبد الكريم ـ: «تتسم بالثبات وعدم التغير لأن هذه المرجعية لا يجوز تخطيها أو مجاوزتها لقداستها المطلقة، فضلاً عن أنها تتسم بالتجرد والفوق تاريخية واللازمكانية[١]، وهذه الأمور إن صحت في العقيدة والعبادة.. فإنها لا تجوز على حقوق البشر»[٢].

أما العلاقة داخل المجتمع المدني بصفتها متعلقة بحقوق الإنسان؛ فإن الخطاب العلماني يحاول بناءً على نزع الصفة الدينية من نظام إدارة الدولة سواء على المستوى الوطني أو على المستوى الدولي، فإن أي نص يحاول تعزيز الولاء بناء على الدين على حساب المواطنة لا بد من تأويله حسب تطور العلاقات داخل المجتمعات الحديثة، ومن أبرز ما يُثار في هذا الصدد أحكام الجزية بوصفها أحكاماً تضعف من رباط المواطنة إلى جانب عدم مواءمتها مع حقوق الإنسان التي صاغتها النظم العالمية، فتطبيق حكم الجزية ـ على حد تعبير نصر حامد أو زيد ـ: «لا يلزم المسلمين تنفيذه اليوم، هل يمكن أن أضيف لأنه أمر كان مناسباً للعصر الذي نزل فيه وللعصور التي تلته.. إن التطور الذي حدث في طبيعة العلاقات الإنسانية وفي بنية المجتمعات أدى إلى اعتماد المواطنة وليس الدين أساس الاجتماع البشري، وجعل المساواة بين المواطنين أساس العقد الاجتماعي، ومعنى ذلك أن الإصرار على تطبيق الأمر القرآني بإرغام أهل الكتاب على دفع الجزية يمثل خطراً على وحدة المجتمع»[٣]. مع أن التأويل العلماني في موضوع أحكام الجزية يبتعد عن الدخول في التفاصيل الفقهية والتي لا تخدم تأويلاته هذا الحكم، فلا يبحث عن شروط دفع الجزية ولا مقدارها ولا حالات سقوطها، وما المقابل الذي تلتزم به الدولة تجاه من يدفع الجزية، كل هذه التفصيلات الدقيقة وغيرها تبين أن ما يدفعه أهل الذمة قد يكون أقل من

---

(١) الزمكان: هو تحقق وجود الشيء في الزمان والمكان من حيث إن الزمان بعد رابع للأشياء، وأن كل واقعة توجد في الزمان وفي المكان معاً ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص٣٦٢.

(٢) انظر: الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، خليل عبد الكريم ص٩٣.

(٣) انظر: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد ص١٠، ١١. وانظر أيضاً: نافذة على الإسلام، محمد أركون ص٩٠.

نصاب الزكاة الذي يدفعه المسلمون للدولة، وأن الدولة الإسلامية ملزمة بهذا العقد بالدفاع عن أهل الذمة ممن يدفع الجزية، ويعفى من يدفع الجزية من المشاركة في النشاط العسكري الذي قد تلزمه الدولة في أوقات الأزمات على رعاياها المسلمين، كل هذه التفصيلات وغيرها في حكم المسكوت عنه في التأويل العلماني لنصوص الجزية في الشريعة الإسلامية؛ لأن المقصود من تورخة هذه الأحكام إقصاء كل ما يتعلق بالدين في نظام السياسية وإدارة الدولة، وإحلال النظام العلماني بديلاً عنه. مع أنه في الدول المتقدمة التي تلتزم بالديمقراطية؛ ليس هناك مساواة بالمعنى الوطني للكلمة، بل تتم تجاوزات حسب العرقيات الدينية، وعلى نطاق رسمي أيضاً في دول تعد منبع الديمقراطية، ومنها انبثقت ثورة الحرية والمساواة، وهذه التجاوزات وإن كانت تُتناول علمانياً وعلى نطاق ضيق؛ إلا أنها لا تؤخذ على محمل الجد كما لو كان الحال في البلاد الإسلامية.

المبحث الثالث

أثر تطبيق المناهج الحديثة للتأويل على المفاهيم الشرعية

تمهيد

إن النظرية الحديثة للتأويل لم تكن نظرية مجردة عن التطبيق، بل رافقها تنزيل عملي لمفرداتها سواء في العقائد أو الأحكام أصولاً وفروعاً كما سبق بيانه حيث شمل هذا التنزيل لهذه النظرية كليات الدين كالنبوة والوحي والشريعة مما ترتب عنه تغيير كثير من المفاهيم الشرعية المتفق عليها بين عموم المسلمين، والملاحظ من خلال التنزيل العملي لهذه النظريات النقدية على النصوص الشرعية سواء في مجال العقائد أو الأحكام أن هذه الآلة النقدية أثرت بشكل مباشر وغير مباشر على الأصول والمفاهيم الشرعية وموقف قارئ النص الشرعي لهذه النصوص من حيث الثبوت والمصداقية أو من حيث الاستدلال والحجية، ومدى علاقة المؤثرات الأخرى كالعقل أو الواقع في تغيير دلالة النصوص.

إن المتابع لتطبيقات النظرية الحديثة على النصوص الشرعية يجد أن هذه المناهج النقدية الممارسة على النصوص الشرعية أفرزت عدداً من المفاهيم التي

صارت مع الممارسة والتنظير أشبه بالقوانين الحتمية في التعامل مع النصوص الشرعية كأسبقية العقل أو سلطة الواقع وغيرها، وهذه المفاهيم أصبحت تحل بشكل تدريجي محل المفاهيم الشرعية المتفق عليها كحجية القرآن وسلامته من النقص وحقيقة إخباره عن الماضي أو المستقبل، وأن تعظيم القرآن ناشئ من كونه كلام الله ﷻ وغير ذلك من المفاهيم الشرعية. والملاحظ أن المفاهيم البدعية التي تحرص المشاريع التأويلية على إبرازها لم تبن على أساس علمي سالم من المعارضة كما سيأتي وإنما هي مفاهيم أفرزتها النظريات التأويلية على اختلاف في منازعها. وليس المقام هنا مقام تعداد لأثر هذه المفاهيم الناتجة عن تنزيل هذه النظريات على النصوص الشرعية، وإنما الغرض بيان كليات هذه المفاهيم التي قل أن يخلو تأويل علماني من إحداثها بعد استبعاد المفاهيم الشرعية التي دلت عليها النصوص القرآنية وقررتها المناهج الاستدلالية الشرعية.

المطلب الأول

التشكيك في وثوقية النص

إن اعتماد الظاهرة التأويلية الحديثة في تصورها للنبوة والوحي على الآراء الاستشراقية وبعض الفلسفات الغربية كما سبق؛ قد أعطى لهذه الظاهرة حركة أكثر في تحريف دلالات النصوص بمسمى التأويل والقراءة، ومع التصور الغربي السابق فإن الوحي الثابت عن طريق النبوة لم يعد يحظ بقول مطلق ليس على مستوى الدلالة فحسب بل حتى على مستوى ثبوت اللفظ، سواء كان هذا الوحي نصاً قرآنياً أو نصاً نبوياً، والفقرتان التاليتان تبينان أكثر في موضوع الثبوت هذا.

النص القرآني:

لم يمر النص القرآني بمرحلة شفاهية كحال غالب أسفار الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، بل هو نص مدون من لحظة نزوله الأولى، وهو ثابت بهذا الشكل ثبوتاً لا يُنازع فيه عموم المسلمين، ومع هذا فإن هذا الثبوت لم يكن محل إيمان متمكّن لرواد هذه الظاهرة التأويلية حيث تُشكك في هذه الحقيقة المسلّمة، فعلى سبيل المثال يقرر طيب تيزيني: «أن القرآن وفق آراء جمع من الكتاب الإسلاميين خضع أثناء جمعه ـ وبتأثير من المصالح السياسية المتصارعة

خصوصاً للتكوّنات السياسية والأيديولوجية الإسلامية الناهضة ـ لعمليات أدت إلى اختراق متنه زيادة ونقصاناً، ويكفي أن نشير إلى أن ذلك قاد إلى حالة من القلق والاضطراب في هذه التكوّنات»[١]. وما ذكره طيب تيزيني في هذا السياق يشبه إلى حد ما ما كان يتجه إليه نصر حامد أبو زيد من أن: «تثبيت النص الذي نزل متعدداً في قراءة قريش كان جزءاً من التوجه الأيديولوجي للإسلام لتحقيق السيادة القرشية»[٢]، مع العلم أنه في النزاع الفكري والنزاع المسلح الذي احتدم بعد مقتل عثمان رضي الله عنه لم تسجل اتهامات متبادلة بخصوص ثبوت النص القرآني مع أنها وصلت حدة الصراع إلى القتال، مع أن الدواعي لإثارة هذه الاتهامات موجودة لو كانت حقيقية.

أما أركون فيدعي أنه في أثناء جمع النص القرآني قد حصل نوع من الانتخاب لآياته ولم يثبت نهائياً في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه عكس ما هو مشهور، فيقول في هذا السياق: «إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة (أي مرحلة المصحف) لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يدون، وإنما هناك أشياء تفقد في الطريق، نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أتلف كمصحف ابن مسعود مثلاً.. ويمكن القول: إن تاريخ إقفال المناقشات الدائرة حول النص القرآني يعود إلى لحظة الطبري»[٣]. وفي موضوع آخر يرى أركون أن هذا الصراع حول ثبوت النص القرآني ظل محتدماً حتى القرن الرابع الهجري حيث أغلق نهائياً باتفاق ضمني بين السنة والشيعة[٤].

---

(١) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني ص٦٥. وانظر أيضاً: ص٣٨٥، ٤٠٥ من نفس الكتاب. وشكك أيضاً في نفس السياق عبد المجيد الشرفي انظر: لبنات، عبد المجيد الشرفي ص١١٩، ١٢٠.

(٢) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص١٥.

(٣) انظر: قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون ص١٨٨، ١٨٩. مع العلم أن أركون يكثر من ترداد هذا التشكيك. انظر على سبيل المثال: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص٢٨٨، الفكر العربي، محمد أركون ص٣٢، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون ص٨٥ وغيرها.

(٤) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص١١٤.

وادعاء أركون المنهجية العلمية لا يعني أنه لا يخون نفسه أحياناً بنقض هذه المنهجية، ففي معرض حديثة عن النص القرآني وكيفية جمعه راح يشكك في الروايات المشهورة في جمع القرآن ـ على أن الذي يظهر أنه لم يكن ملماً بالنواحي التاريخية المتعلقة بهذه الحادثة ـ وتشكيكه في هذه الحادثة الثابتة تاريخاً غير علمي، وليس مبنياً على أدلة علمية، ومجمل أدلته هي وجوب فحص الروايات والوثائق التي وصلت إلينا، ومع أن أركون يطالب بعمل مؤسسي للبحث وفحص هذه الوثائق؛ إلا أنه خرج بالنتيجة قبل الفحص الذي يطالب به، مع أنه يشكو في مجمل حديثه من أنه ليس هناك وثائق أصلاً، ولعدم وجود أية أدلة علمية لهذا التشكيك يلجأ أركون عندما يُحاصر بطلب ذكر أي آية تكون موضع شك يلجأ إلى القول كما يصوغه هاشم صالح بقوله: «ليس مهماً في نهاية المطاف هل هذه النصوص صحيحة أم لا، موثوقة أم لا، تعود إلى صاحبها والفترة المنسوبة إليها أم لا. . إن الفكر الحديث لا ينكر أهميتها، ولكنه لا يراها كل شيء، بل لم يعد يراها أساسية جداً، أصبح الشيء الأساسي في نظره هو كيف استطاعت هذه النصوص أن تشغل وعي الناس وتسيطر عليهم طيلة قرون وأجيال؟ كيف استطاعت أن تفرض هيبتها وقدسيتها على الجميع دون استثناء؟ كيف استطاعت أن تنسينا تاريخيتها كلياً فتبدو مجردة إطلاقية تقف فوق التاريخ؟»[١] والنقد الموجه للقرآن بهذا الشكل لا تخرج محاولاته من الانطلاق من خلفيات نقدية لاهوتية كتابية حتى يقول أركون: «ينبغي أن ننظر إلى القرآن من خلال مقارنته مع الكتب المشابهة له في الثقافات الأخرى (أي مع التوراة والإنجيل) فالمقارنة هي أساس النظر والفهم»[٢].

إن الظاهرة التأويلية الحديثة بعمومها تتعامل مع النص القرآني كما تعامل النقد الأوروبي الحديث مع مفهوم النبوة ومصداقية الكتاب المقدس وخصوصاً ما قرره سبينوزا بأن الأسس والمبادئ التي تقوم عليها معرفة الكتب المقدسة ليست إلا المعرفة التاريخية والنقدية للكتاب المقدس[٣]، وهذا النقد اللاهوتي لا يمكن

---

(١) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٥٧، ٥٨.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون ص٢٢.

(٣) انظر: بيان سبينوزا المفصل حول منهجه النقدي في الكتاب المقدس رسالة في اللاهوت =

ممارسته على القرآن لاختلاف خصائص الكتابين، ولأنه من الثابت تاريخياً أيضاً أن هذا النص القرآني الموجود بأيدي الناس اليوم هو الذي نزل على محمد ﷺ باعتراف خصوم المسلمين من أهل الكتاب حيث لم يشتهر أنهم خالفوا في أن القرآن الذي بأيدي المسلمين اليوم يختلف عن القرآن الذي جُمع في أول القرن الأول الهجري، ولذلك فالظروف التي مر بها الكتاب المقدس سواء من ناحية علاقته بمفهوم النبوة أو من ناحية تدوينه مختلف تماماً عن الظروف التي نزل بها القرآن وعن الظروف التي تم بها جمعه، ولذلك فالنقد الكتابي الذي مورس على الكتاب المقدس لا يعني صلاحيته للإعمال على النص القرآني.

النص النبوي:

إذا كان تعامل الظاهرة التأويلية مع النص القرآني المقطوع بثبوته ما سبق بيانه، فإن النص النبوي لم يسلم هو أيضاً من نفس النظرة إن لم يكن بتطرف أشد، فإذا كان النص النبوي لا يحظى بالدرجة الكافية من الحجية ـ كما في السياق العلماني كما سيأتي بيانه قريباً ـ فإن ثبوته بحد ذاته مسألة مطروحة وبقوة في الخطاب العلماني، حيث إن المنهج الاستقرائي الذي اتبعه المحدّثون في تتبع أحاديث السنة وجمعها، والمنهج النقدي الذي سلكه المحدثون أيضاً في فرز هذه النصوص وتبيين الصحيح منها من الضعيف وهو علم متكامل في نقد النصوص لم يكن محل قبول في أطروحات التأويليين ويكاد يكون هذا التوجه سمة بارزة في عموم هذه الأطروحات، فعلى سبيل المثال يقرر محمد أركون ذلك بقوله: «لقد تعرض الحديث النبوي لعملية الانتقاء والاختبار والحذف التعسفية التي فُرضت في ظل الأمويين وأوائل العباسيين أثناء تشكيل المجموعات النصية (كتب الحديث) المدعوة بالصحيحة، لقد حدثت عملية الانتقاء والتصفية هذه لأسباب لغوية وأدبية وثيولوجية وتاريخية»[١] ويوضح طيب تيزيني بأن عملية الانتخاب هذه تمت بناء على مؤثرات الصراعات السياسية والاقتصادية والدينية والإثنية المتنامية[٢].

= والسياسة، سبينوزا ص٢٣٦ وما بعدها، وهو نفس المنهج المستخدم في تناول النص القرآني عند الخطابات التأويلية.

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص١٤٦.

(٢) انظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني ص٦٦.

أما بالنسبة لمنهج المحدثين في نقد الحديث وبيان المقبول منه من المردود فالمعرفة به غائبة في عموم خطابات العلمانيين، فلم تعرف الكتابات التأويلية المنهجية الدقيقة في تناول الحديث سواء تعلق ذلك بنقد السند أو نقد المتن، ولذلك جاء وصف هذه المنهجية بكثير من الجهل وعدم الحياد، فعلى سبيل المثال يقول نصر حامد أبو زيد: «إن معايير السلف في نقد الأحاديث وفي التمييز بين الصحيح والضعيف والمنحول كانت محكومة دون شك بأطر معرفية زمانية نسبية محدودة، لا ترقى إلى مستوى المعايير الموضوعية النهائية كما يتوهم البعض»[١] ويضيف أيضاً بأنه: «لم يكن علماء الحديث بحكم غلبة الطابع النقلي التوثيقي على علمهم وبحكم الارتباط بين أغلبهم وبين جهاز السلطة في أكثر العصور يتمتعون باتساع الأفق العقلي القابل للخلاف والنقاش مثل المتكلمين أو الفقهاء أو علماء القرآن بل كانوا أقرب إلى الوعاظ في تصور الحقيقة»[٢].

وبهذه الظروف التي تفترضها الخطابات التأويلية تجاه الطريقة التي جمع فيها الحديث النبوي، وما يستتبع ذلك من جهود علماء الحديث في نقد الحديث وفق المنهجيات المُتصوَّرة علمانياً فإن التسليم بوجود نص نبوي خالٍ من النزاع من جهة الثبوت أمر في غاية الصعوبة، وهذه النتيجة صرّح بها طيب تيزيني بقوله: «إن الإقرار بوجود حديث نبوي متكامل لفظاً ومعنى؛ مسألة تفتقد المصداقية الوثوقية التاريخية أو ـ على الأقل ـ تستثير تحفظاً وشكاً شديدين»[٣].

هذا التصور العلماني المتطرف لنص السنة ولّد عدم الاعتداد بالسنة لا من جهة الثبوت ولا من جهة الحجيّة، وإن أي قول بحجية السنة أمر فرضته المنازع الأيديولوجية والسياسية كما يتداوله كثير من الخطابات العلمانية، فمصدر السنة ليس حجة بحد ذاته كما يقرر نصر حامد أبو زيد ذلك بقوله: «تولد عن القرآن نص السنة الذي تم تحويله بفضل الشافعي من نص شارح إلى نص مشرّع»[٤] لأن نصوص السنة الثابتة ليست واجبة الاتباع، وفي ذلك يقسم نصر حامد أبو زيد

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد ص٩٥.
(٢) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد ص٩٧.
(٣) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني ص٧٣.
(٤) النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد ص١٩. وبمثل ذلك قال أركون: انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص٦٥.

أقوال الرسول ﷺ بقوله: «يجب أن نفهم أن أقوال الرسول الخاصة بوجوب اتباع سنته بأن المقصود بها أقواله وأفعاله الشارحة والمبينة لما ورد مجملاً في تعاليم القرآن، وما سوى ذلك من الأقوال والأفعال يجب أن يدرج في سياق الوجود الاجتماعي للشخص التاريخي بمعنى أنها أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلم في العصور التالية»(١).

مع الملاحظة أن الموقف السابق من السنة مثله مثل الموقف من القرآن اعتمد وتأثر بموقف المستشرقين من السنة وخصوصاً جولد زيهر(٢) وشاخت(٣) وهما اللذان أعطيا اهتماماً أكثر لموضوع الحديث النبوي.

المطلب الثاني

أسبقية العقل على النص

مع الأهمية الجوهرية للنص في الدين الإسلامي؛ فإن ذلك لم يقلل من قيمة العقل، بل إن الإسلام جعل العقل شرطاً في التكليف؛ لأنه بدون العقل لا يمكن استيعاب النص، ومع اشتراط العقل للتكليف فإن الإسلام أيضاً أمر بالمحافظة عليه ونهى عن كل ما يفسده وجعل ذلك شرطاً في استقامة الدين،

---

(١) النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد ص١٧.

(٢) جولد زيهر مستشرق شهير ولد عام ١٨٥٠م في المجر من أسرة يهودية ودرس في بودابست وبرلين وحصل على الدكتوراه، ورحل إلى الشرق عام ١٨٧٣م وأقام في القاهرة وسوريا وفلسطين وكتب كثيراً في العلوم الإسلامية، وهو يعد من المستشرقين قليلي النزاهة العلمية وتوفي عام ١٩٢١م في بودابست انظر: موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي ص١٩٧.

(٣) جوزيف شاخت مستشرق شهير ولد في راتيبور سنة ١٩٠٢م، وتقع هذه البلدة في إحدى الولايات الألمانية، درس اللاهوت واللغات الشرقية ثم انتقل إلى بريطانيا وقام بزيارة الشرق الأوسط عدة مرات، وكذلك شمال إفريقيا وغربها، كان يكتب بحوثه بالألمانية، والإنجليزية، والفرنسية، وكان يحسن اللغة العربية والتركية وكان معجباً بالمستشرق المشهور جولد زيهر، وقد درّس في عدة جامعات أجنبية وعربية منها القاهرة والجزائر وقد انتقل في آخر حياته إلى الولايات المتحدة الأمريكية وتوفي فيها عام ١٩٦٩م ويعد من المستشرقين قليلي النزاهة العلمية. انظر: موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي ص٣٦٦.

ولتأكيد فعالية العقل جاء النص القرآني بصيغ متعددة لمفهوم العقل وأغلبها بصيغة الفعل مثل «يعقلون» أو «نعقل» أو «تعقلون» أو «عقلوه» وغيرها إشارة إلى فعالية العقل في الخطاب القرآني، وأن العقل فعل يُمارس وليس مجرد عضو كباقي الأعضاء، وقد وردت ألفاظ أخرى تتساوق مع مفهوم العقل كالتدبر والتفكر والسمع والبصر والقلب والفؤاد والنُهى وغيرها، بحيث تتكامل هذه المنظومة من المصطلحات القرآنية داعية إلى ضرورة إعمال العقل وتنحية التقليد واتباع الهوى، هذا إلى جانب تضمن القرآن لكثير من الأدلة العقلية التي لا يمكن دفعها لتأكيد معقولية الخطاب القرآني، هذا على الضد من الكتاب المقدس الذي لم يرد فيه كلمة عقل وما في معناها ـ حسب ما أفاد به رشيد رضا ـ[1] ولمضادة الكثير مما يحويه لما يقرره العقل الصريح.

مع أن المقام هنا ليس مقام بسط مكانة العقل في الإسلام؛ فإن من المهم هنا ونحن بصدد الحديث عن العقل التأكيد على أنه لا ينبغي التوجس من مفردة العقل، فمادة هذا المصطلح من المفاهيم القرآنية التي دعا القرآن إلى إعمالها، كما لم ترد نصوص تقلل من قيمته أو تحد من فعاليته أو تأمر باستقالته؛ بل كان العكس هو الحاضر في الخطاب القرآني من الأمر بإعماله ونفي النظرة المغلقة التي تعتمد على أن الحقيقة هي التقليد أو اتباع الهوى كما ذم الله في هذا السياق المشركين بقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [البقرة: ١٧٠] ولذلك كان استقالة العقل سبباً في الضلال كما قال ﷻ حكاية عن المشركين: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: ١٠].

إن التوجس من مفردة العقل ناشئ كردة فعل من المغالاة في الجانب العقلي عند كثير من المتكلمين في نصوص الكتاب والسنة سواء المتقدم منهم أو المتأخر، والذي صُيّر فيه العقل المعارض للنص هو الحاكم على النص نفسه، إلى جانب الغرور الحاصل في مفهوم العقل بحيث صارت الحقيقة محصورة بمخرجات العقل، هذا الجانب المفرط في العقلانية غير المنضبطة إلى جانب نتائجها المخالفة لمحكمات الدين أدى إلى توجس كثير من العاملين في مجال

(١) انظر: تفسير المنار، رشيد رضا ١١/٢٤٦.

النصوص الشرعية من مفردة العقل أو العقلانية الذي أدى بدوره إلى نوع من إهمال الجانب العقلي للشريعة، مع أن التوجس بهذه الصورة غير مبرر، إذا أيقنا أن النص الصحيح لا يمكن أن يتعارض مع العقل الصريح؛ لأن الذي أنزل النص هو الذي خلق العقل الدال عليه، وهذه مُحكمة قد غابت عن كثير ممن تكلم في قضية تقديم العقل على النقل أو العكس.

وعند الحديث عن تعارض العقل مع النقل فإنه من الضروري التنبيه إلى أن هذه الإشكالية لم تنبع أصلاً من داخل الفكر الإسلامي الذي تشكّل بتأثير الوحي، ولكن هذه الإشكالية حدثت إبّان دخول العلوم العقلية اليونانية إلى ساحة الفكر الإسلامي وخصوصاً في مباحث العقائد الإسلامية، وعندها حدثت هذه الإشكالية بين النقل الصادر عن الوحي وبين العقل المنقول من اليونان أو المتأثر به، وأما قبل دخول هذه العلوم فلم تكن هناك إشكالية مع العقل، بل حتى مع أوائل نزول القرآن لم يُشر القرآن الكريم إلى أن سبب التكذيب والإعراض هو حدوث تعارض القرآن مع عقول المخاطبين، بل إن التعارض الحاصل ـ كما حكاه القرآن ـ إنما كان بين الوحي وبين الهوى والتقليد وموروثات الآباء والأجداد كما حكى الله ﷻ ذلك بقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ ﴿٢١﴾﴾ [لقمان: ٢١] وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الزخرف: ٢٣، ٢٤]، فلم يعترض المخاطبون الأوائل على مخالفة الخطاب القرآني للعقل.

إن التعارض الموجود بين العقل والنقل ـ لو حدث ـ هو في الحقيقة تعارض بين منظومتين كل منظومة لها أصولها الأساسية في الكشف عن الحقيقة عن طريق قواعد وأحكام، ومن خلال هذه القواعد والأحكام ينشأ التعارض، فعند الفلاسفة الإسلاميين على سبيل المثال؛ فإن العقل الفعال المرتبط بنظرية الفيض يغذي النفوس بالحقائق كالتي يأتي بها الأنبياء بشرط أن تكون مخيلة الإنسان بلغت كمالها[1]، لذلك فالعقل عند الفلاسفة قادر على الاستقلالية التامة

(١) انظر: تقرير الفارابي لهذه النظرية: آراء المدينة الفاضلة، أبو نصر الفارابي ص١١٥.

عن الوحي، أما المتكلمون فقالوا بتكامل الوحي مع العقل إلا أنهم أخطأوا في ترتيب العلاقة بينهما بناء على الأولوية المعتبرة في الأدلة، وهذه المنظومات إذا أضفنا إليها المنظومة السلفية في مفهومها للعقل فإنها تتعارض وإن كان بشكل متفاوت بناء على اختلاف البُنى الأساسية لهذه العقول، هذا بالنسبة للعقل في التراث الإسلامي، أما عندما يأتي الحديث عن الفكر المعاصر؛ فإن الكلام في العقل ينطبق بنفس الدرجة ولكن مع اختلاف النوع، فالعقل في الفكر العلماني المعاصر ينبني على منظومة من الأسس والقواعد يجمعها الجانب الحسي المادي التجريبي وهي على خلاف مع العقل الفلسفي الميتافيزيقي، هذه المنظومة تنشأ فيما بينها مشكّلة عقلاً مستقلاً يناهض الوحي، ويحاول استبدال الوحي الذي يُنتج المعرفة والأمور الغيبية بعقل وضعي لا يعترف إلا بالحس والتجربة والواقع.

وإذا كانت ثنائية العقل والنقل أثارت جدلاً طويلاً في الفكر الكلامي الإسلامي، فإن هذه الثنائية ناقصة ـ حسب الفكر العلماني ـ ما لم يُضف إليها عنصر الواقع بما أنه تجربة مادية حسية وهو الحاكم على كل من العقل والنقل كما يقول حسن حنفي: «العلاقة إذن ليست بين العقل والنقل وحدها، ولكنها علاقة ثلاثية بإدخال طرف ثالث وهو الواقع يكون بمثابة مرجع صدق وتحقيق لو حدث أي تعارض بين العقل والنقل»[1] ـ ولأنه حسب حنفي أيضاً ـ فإن: «الواقع أساس العقل والنقل على السواء»[2]، بل الواقع هو المرجع الأساسي كما يقول الجابري: «إن العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع»[3]. واستمداد العقل الوضعي العلماني مقوماته من الواقع هو بهذا عكس العقل الكلامي القديم أو العقل الفلسفي الإسلامي الذي يستمد مقوماته من مجموعة من المبادئ لم يكن الواقع أحد مكوناتها.

إن المشاريع التأويلية والمبنية على العقل الوضعي المستفاد من الفلسفة الغربية مع تجاوزها للنص؛ فهي تُغفل دور الوحي في تشكيل الفكر الإسلامي

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ١/ ٣٧٥.
(٢) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ١/ ٣٧٢.
(٣) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري ص٢٤. وانظر أيضاً: التراث والتجديد، حسن حنفي ص٥٢.

لصالح الواقع، سواء كان هذا الواقع سياسياً أو اقتصادياً، وهذا العقل الوضعي يسعى من وراء هذا الاستبعاد للوحي إلى تقديم تأويل مستمر للنص، ولذلك تتكاثر العناوين الناقدة للعقل المنتج والمبني على أساسيات الوحي[١] بغية تقديم تأويل جديد للنص.

إن المشاريع التأويلية بدعوتها إلى تبني مفردات العقل الغربي بصورته الوضعية تتجاهل بقصد أو بدون قصد أن العقل الغربي ينطلق من مقدمات أساسية جوهرية بناء على رؤاه الكلية للوحي والإنسان والغيب وللوجود بشكل عام، وهذه المقدمات تتعارض بشكل كلي مع الرؤية الإسلامية التي يصوغها الوحي، إلى جانب أن تصورها للعقل المتساوق مع الوحي والمقرّ للأحكام الغيبية تصوّرٌ ناقصٌ أدى إلى استبعاد المفهوم الصحيح لهذا العقل، ويرجع السبب في هذا التصور الناقص إلى القصور العام في تصور التراث، فإنه ليس كل عقل مورس تراثياً يمثل الجانب الصحيح من العقل الإسلامي المنضبط، فالعقل الكلامي أو العقل الباطني على سبيل المثال ليس هو الناطق الفعلي للعقل الإسلامي المتساوق مع النص الشرعي، ولا يصح تجاوز العقل الإسلامي المنضبط لفشل العقل الكلامي أو العقل الباطني أو الفلسفي لحل مشكلة تعارض النص مع العقل، وبسبب غياب العقل الإسلامي المنضبط اعتمد العقل الوضعي العلماني تقديم هذا العقل مطلقاً على النص فهو الحاكم عليه وهو الحجة المعتبرة في ثبوت الحقيقة، فعند حسن حنفي على سبيل المثال أن: «الخبر وحده ليس حجة ولا يثبت شيئاً على عكس ما هو سائد في الحركة السلفية المعاصرة من اعتمادها شبه المطلق على (قال الله) و(قال الرسول) واستشهادها بالحجج النقلية وحدها دون إعمال للحس أو للعقل؛ وكأن الخبر حجة، وكأن النقل برهان، وأسقطت العقل والواقع من الحساب، في حين أن العقل أساس النقل وأن القدح في العقل قدح في النقل، وأن الواقع أيضاً أساس النقل»[٢]، ولذلك تكون النتيجة

---

(١) من العناوين المشهورة: نقد العقل الإسلامي، قضايا في نقد العقل الديني والكتابان لمحمد أركون، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، عبد الجواد ياسين، سدنة هياكل الوهم نقد العقل الفقهي، عبد الرزاق عيد وغيرها كثير.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ١/ ٣٦٨، ٣٦٩.

عند حنفي أن: «الحجج النقلية كلها ظنية حتى لو تضافرت وأجمعت على شيء أنه حق؛ لم يثبت أنه كذلك إلا بالعقل»[١].

وموقف الخطاب العلماني من العقل نابع من مُسلّمة أساسية في تعامله مع العقل والنص وهو أن العقل على الاعتبارات السابقة له أسبقية منطقية على النص، وعلى هذا فالمعرفة التي تنتجها نصوص الوحي لا بد أن تخضع لمحك العقل ومن ثَم يتم قبولها أو ردها، وأي معرفة لم تخضع للعقل فهي غير ممكنة، وفي هذا السياق يعبر عادل ظاهر عن ذلك بأن: «المعرفة الدينية ليست ممكنة نظرياً.. إلا إذا أخضعنا الوحي، أو الادعاءات المؤسسة على الوحي لمعايير العقل.. فلا الوحي ولا الحدس ولا أية وسيلة أخرى قد يحلو لواحدنا أن يفترضها كمصدر للمعرفة يمكن أن تُتخذ على أنها ذات أولوية على العقل أو على أنها حتى مستقلة عن العقل، كل ادعاء معرفي يقوم على حدس أو وحي مزعوم ينبغي أن يوضع تحت محك العقل، وإلا يبقى مجرد ادعاء»[٢]، ولا يوجد على تعبير عادل ظاهر أحكام سابقة على العقل كما يعبر عن ذلك بقوله: «من منظورنا نحن الذين نقع خارج دائرة الوحي، فإن ملاذنا الأخير هو العقل لا الوحي»[٣].

وتتلخص فكرة العقل العلماني الأساسية عند عادل ظاهر بأسبقية العقل على النص وهو يلوم المدافعين عن العلمانية بالاستنجاد بالنصوص الدينية وهم على حد تعبيره: «يناقضون أنفسهم أيما تناقض، إذ يجعلون النص الديني مرجعهم الأخير في مجال دفاعهم عن علمانيتهم، بينما العلمانية تقوم في المقام الأول على مبدأ أسبقية العقل على النص»[٤]. وهذه الأسبقية للعقل في الخطاب العلماني تختلف عن أسبقية العقل عند علماء الكلام، حيث إن المتكلمين يقولون بأسبقية العقل على النص من أجل إثبات النبوة ثم بعدها يعمل النص عمله وفق شروط معينة وترتيب للأدلة وإن كان لم يحظ بقبول مطلق، أما الأسبقية في الفكر العلماني فهي أسبقية للعقل على النص بشكل مطلق.

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ١/ ٣٧٢.
(٢) انظر: الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ظاهر ص٣٦١، ٣٦٢.
(٣) الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ظاهر ص٣٢٦
(٤) الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ظاهر ص٥.

وهذه المغالاة في الجانب العقلي أدت إلى تحويل العقل لسلطة مرجعية مطلقة على حد تعبير حسن حنفي بأنه: «لا سلطان إلا للعقل»[١] وأن «العقل قادر على إثبات كل شيء ونفيه»[٢] بل إن في تحكيم النص عند البعض: «في جميع الأمور الروحية والزمنية تهديداً خطيراً لاستقلالية الإنسان على المستوى الخلقي والسياسي.. وعلى الاستقلالية الإبستمولوجية للعقل»[٣]

إن مادة مصطلح «العقل» موجودة في القرآن بألفاظ متعددة، وهذا الوجود يُشكّل قلقاً في العقل الوضعي العلماني من حيث إن الخطاب القرآني أعطى اهتماماً متزايداً للعقل مع دعوة الخطاب العلماني في نفس الوقت لتجاوز الخطاب القرآني لصالح العقل، وقد أعطى بعض العلمانيين حلاً علمانياً مبنياً على تحليل ألسني سيميائي بأن مفهوم العقل الوارد في القرآن ليس هو مفهوم العقل الذي نستخدمه الآن؛ وإلا فإن خطاب القرآن ليس خطاباً عقلياً بل هو خطاب ميثي يعتمد على الخيال[٤]، فقد ذكر هاشم صالح أن أركون: «قد خصص دراسة كاملة لشرح كلمة (يعقلون) وبين عن طريق التحليل الألسني والسيميائي أن معناها هناك ليس هو المعنى الذي نستخدمه اليوم، وليس هو المعنى الذي أسقطه على هذه الكلمة المتكلمون والمفسرون في القرنين الثالث والرابع الهجري بعد أن دخلت الفلسفة اليونانية ساحة العقل العربي الإسلامي، إن معناها التزامني والإيتمولوجي[٥] مرتبط بالبيئة البدوية للجزيرة العربية، وهي تعني حرفياً الربط، كأن نقول مثلاً: عقل الدابة أي ربطها لكيلا تفلت»[٦]. وهذا التحليل الألسني من أركون لنفي عقلانية الخطاب القرآني إنما هو من أجل المحافظة على بنية مشروعه الأساسي في نقد العقل الإسلامي وأن هذا العقل إنما

---

(١) التراث والتجديد، حسن حنفي ص٥٢.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ١/ ٣٧٣.

(٣) انظر: الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ظاهر ص٣٩.

(٤) سيأتي الحديث عن الميثولوجيا والأسطورة قريباً.

(٥) الإيتمولوجيا هي علم أصول الكلمات.

(٦) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون هوامش المترجم هاشم صالح ص٤١، ٤٢. وانظر لأركون أيضاً: الفكر الإسلامي قراءة علمية ص١٩٤، ٢١١، ٢٢٤، الفكر العربي ص٩٨ وما بعدها.

ينطلق من الأسطرة والخيال، ويكفي لبيان بُعد هذا التأويل تنزيل هذا المعنى الذي ذكره أركون على الآيات الواردة في العقل؛ وبه يتبين وجه المغالطة الكبير الذي لا يمكن تمريره وإن تدثر بالتحليل الألسني والسيميائي.

وقد أدت المغالاة في الجانب العقلي عند كثيرين ممن انتابهم غرور العقل الوضعي إلى الدعوة إلى استقالة النبوة، وأن العقل حل محل النبوة، وأن ختم النبوة كان إعلاناً لكمال العقل البشري، حيث يؤكد علي حرب أنه: «بعد انتهاء زمن النبوة وانقطاع الوحي المُوحى؛ يعود الأمر إلى العقل لكي ينهض بدوره ويمارس نشاطه ويبدع إبداعه، فيبحث ويعلل، ويحلل وينظر، ويجادل ويدافع، ويبتّ ويفصل»[١]، ويقول حسن حنفي أيضاً: «ولما اكتمل الوحي فإن العقل هو التطور الطبيعي له، منهج العقل إذن هو الاستمرار الطبيعي للنبوة والتطور الطبيعي لها»[٢].

إن القارئ للخطابات التأويلية يلحظ بشكل ملفت لحضور مفردة «العقل» في سياق الكلام حول النصوص الدينية حتى ليخيّل للقارئ استئثار هذه الخطابات للعقل دون غيرها من المتكلمين في مجال النصوص، وكأن هذه الخطابات التأويلية هي الناطق الرسمي باسم العقل، وكل عقل يخالف نتائجها فهو عقل دوغمائي أرثودكسي[٣]، مع أنه من الملاحظ في عموم المشاريع التأويلية التي لها موقف مقدس من العقل تجنبها لتحديد مفهوم العقل بالضبط أو حتى لبيان محدوديته، وإن كان هناك من حاول ربطه بالواقع إلا أن المشكلة لم تحسم بهذه

---

(١) نقد الحقيقة، علي حرب ص٧٣.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ١/ ٣٨١. وانظر أيضاً ١/ ٣٧٦ من نفس الكتاب.

(٣) يكثر أركون من استخدام هذين المصطلحين تجاه خصومه فالدوغمائية في كلام أركون كما يعبر عنها هاشم صالح مستوحياً تعريف الباحث الأمريكي ميلتون روكيش: تعني: اعتماد مجموعة من المبادئ العقائدية بشدة وبصرامة، ورفض مجموعة أخرى من المبادئ العقائدية بنفس الشدة والصرامة واعتبارها لاغية لا معنى لها. انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، مقدمة هاشم صالح ص٥. وانظر أيضاً: المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، يوسف الصديق ص٨٠. أما الأرثودكسية في كلام أركون فهي تعني كما يعبر عنها هاشم صالح: «بأنها تعني التزمت والانغلاق الذي يرفض كل ابتكار أو تجديد يخرج عن إطار المسلمات البديهية المحدودة» الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، هوامش هاشم صالح ص١٧٩.

البساطة؛ لأن تفسير الواقع وفهمه أيضاً مختلف فترجع المشكلة جذعة من حيث تحديد العقل الذي بموجبه يتم تنحية الوحي، مع الملاحظة أيضاً أنه في سياق الحديث عن العقل والنص في الخطاب العلماني تؤخذ المسألة بأنها مزاحمة بين العقل والنص وأن حضور أحدها مرتبط بنفي الآخر، أو على أقل تقدير أنه كلما تضاعفت مساحة النص قلت في المقابل مساحة العقل.

إن فكرة الحضور والغياب هذه وإن كانت غير منطوق بها إلا أنها هي المُمارسة عملياً، وتتغافل هذه الأطروحات عن أنه لا يمكن فك الارتباط بين النص والعقل، بل إن النص والعقل يعملان بصفة تكاملية، ونفي النص لصالح العقل ليس دليلاً على كمال العقلانية أكثر من كونه دليلاً على ضحالة العقلانية بحيث لم تستطع هذه العقلانية استيعاب هذا التكامل بين النص والعقل، مع الأخذ بعين الاعتبار أن عدم فهم هذا التكامل بين النص والعقل لا يعني عدم وجوده وحقيقته، فإن عدم الفهم لا يلزم منه عدم المفهوم.

المطلب الثالث

سلطة الواقع

يتجه أغلب المتعاملين مع الظاهرة الحديثة للتأويل إلى الإعلاء من شأن الواقع، وأن الواقع هو المفتاح الأولي لفهم النص سواء الفهم التزامني للنص والاستضاءة بالواقع لتحقيق ذلك الفهم، أو فهم النص في أوقات متباعدة عن وقت النزول والاستضاءة بالواقع المعاصر لفهم النص ومن ثَم تأويله بناء على مقتضيات الواقع، وهذه السلطة للواقع على النص تنتظم فيها أغلب الخطابات التأويلية سواء كانت ذات التوجه الماركسي والمدافعة عن أولوية الواقع على الفكر، أو حتى الخطابات التي لم تُصنف ماركسياً فهي تنزع إلى إعطاء الواقع سلطة غير مُنازعة في الفهم والتأويل.

فمقتضى النص الشرعي ـ بناء على سلطة الواقع ـ لا تحدده الدلالات اللغوية كما هي في اللسان العربي، ولا حتى تطبيق الجيل الذي نزلت عليه النصوص أول ما نزلت وهم جيل الصحابة ﵃، بل ولا حتى تطبيق النبي ﷺ للنص، كل ذلك لا عبرة له عندما يُقرأ النص في أوقات متأخرة عن وقت النزول الأول، ويبقى المحدد الأول والنهائي لتقرير مصير النص هو الواقع أياً كان هذا

الواقع، فمن الواقع يتقرر فهم النص، هذه هي سلطة الواقع باختصار. التي يقررها نصر حامد أبو زيد في أكثر من موضع؛ فعلى سبيل المثال قوله: «والواقع إذن هو الأصل ولا سبيل إلى إهداره، ومن الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً، وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي»[١].

وفي بعض التصورات العلمانية الغالية فإنه ليس الفهم والتأويل للنص يتكيفان حسب مقتضيات الواقع فحسب؛ بل إن الوحي نفسه يتكيف حسب مقتضيات الواقع، فيكون الوحي عبارة عن صورة للواقع وهو ما يصرح به حسن حنفي بقوله: «وكما يتكيف الوحي حسب عقلية الأنبياء ومزاجهم وقدراتهم العقلية ومخيلتهم؛ فإنه يتكيف أيضاً حسب عقلية الجمهور وطبقاً للمستوى الثقافي للعصر، فلم يقل الأنبياء شيئاً عن صفات الله إلا ما اتفق مع المعتقدات الشائعة للجمهور، ومع البيئة الثقافية للعصر»[٢]. وهذا النص من حسن حنفي في مفهوم الوحي مع تبنيه للصيغة الاسبينوزية للوحي لا يخرج عن منظومة حسن حنفي الفكرية من أولوية الواقع على الفكر حتى لو كان هذا الفكر وحياً من الله ﷻ.

وإذا كان الاتجاه الواقعي حيال النص القرآني كما وصف سابقاً؛ فإن دليل السنة لم يسلم من سلطة الواقع أيضاً، فتفريغ دليل السنة من محتواه الشرعي في الاتجاه الواقعي مطروح وبقوة، بحيث جُعلت أفعال النبي ﷺ مجرد تفاعله مع الواقع، وليس سنة نابعة من وحي إلهي ثابت ممتد في الزمان والمكان، وتغير الواقع كافٍ في اطِّراح السنة بناء على هذا الاعتبار، وفي هذا المعنى يعبر محمد شحرور بأن: «الذي فعله الرسول ﷺ في القرن السابع في شبه جزيرة العرب هو الاحتمال الأول لتفاعل الإسلام مع مرحلة تاريخية معينة، وليس الوحيد، وليس الأخير»[٣]. وعلى هذا فما اصطلح على تسميته بالسنة ـ حسب شحرور ـ: «إنما

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد ص٩٩.

(٢) انظر: مقدمة حسن حنفي لكتاب رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص٤٨، ٤٩.

(٣) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٥٤٩.

هو حياة النبي ﷺ كنبي وكائن عاش حياته في الواقع بل في الصميم منه.. ولذلك فالنبي ﷺ والصحابة لم يعتبروا في وقت من الأوقات أن الأحاديث النبوية حجة»[١].

هذا بالنسبة لمنازعة الواقع في حجية نص السنة؛ أما منازعة الواقع للموثوقية التي جمع بها الحديث النبوي وخصوصاً الصحاح المتفق على صحتها فهي - في نظر الخطاب العلماني - عبارة عن تثبيت الواقع لأغراض أيديولوجية كما يقرر نصر حامد أبو زيد ذلك بقوله: «إن تثبيت نص الحديث في الصحاح الخمسة أو الستة وعلى رأسها البخاري ومسلم هو في حقيقته تثبيت للواقع عند رؤى واجتهادات بعينها، وهو يصب في نفس إيديولوجية وقف الاجتهاد في النص القرآني»[٢]، ومن هذا التثبيت المزعوم ما يتداول كثيراً في الخطابات العلمانية عند الحديث عن الحوادث السياسية والثقافية التي حصلت في بواكير الإسلام الأولى وخصوصاً فيما يتعلق بمباحث الإمامة والسياسية، حيث تدعي تلك التوجهات أن كثيراً من النصوص الحديثية تمت صياغتها بناء على الضغوط السياسية، وأن كثيراً من الحوادث نالها حظ كبير من التنصيص السياسي - على حد تعبير عبد الجواد ياسين[٣].

إن السبب في التركيز على ربط النص بالواقع هو من أجل الإبقاء على حركة فهم النص ومنع ثباته، من ثَم لانهائية تأويله بما أنه مرتبط بالمتغيرات الواقعية اللامحدودة كما يقول أركون: «الوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لانهاية، وإنما يقترح معنى للوجود وهو معنى قابل للمراجعة والنقض بناء على وجود الناسخ والمنسوخ كما أنه قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بكل حرية بين الإنسان والله»[٤]، وهذا التأويل الواقعي يعطي للخطابات

---

(١) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٥٤٦.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد ص٩٥.

(٣) انظر: كلام عبد الجواد ياسين عما سماه بالتنصيص السياسي لأحاديث الإمامة في كتابه: السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ ص٩٩ وما بعدها.

(٤) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص٨٥.

التأويلية والمتجاوزة لظاهر النص معقولية لتأويلاتها الجديدة؛ لأن الواقع هو أساس العقل حسب تصور المفهوم العلماني.

وإذا كان النص صدى للواقع فإنه من المفترض ألا يأتي النص بجديد عن الواقع فضلاً عن عدم القيمة العلمية له، ومع أن النص في الحقيقة جاء بمعالجة الواقع؛ فإنه أيضاً جاء بما يخالف الواقع بل بما يناقضه، فعلى سبيل المثال؛ فإن الأخبار الغيبية لم تكن معروفة قبل زمن النبوات إلى جانب الأحكام العقدية والتشريعية جاء كثير منها مناقضاً لما عليه الواقع، بل إن الرؤية الإسلامية المتشكّلة من الوحي تختلف جذرياً عن الرؤية السائدة قبل نزول الوحي. إن هذا يعطى دلالة أكيدة على أن الوحي إنما يأتي من جهة متعالية ليس الواقع أحد مكوناتها، وكون الواقع قد يكون أسبق على الفكر في بعض الأفكار لا يعني تعميم ذلك على رسالات الأنبياء.

وعند الحديث عن النصوص التي نشأت على ضفاف النص الشرعي وهي النصوص التفسيرية والآراء التي انبثقت من فهم النص سواء في العصور الأولى أو في العصور التالية لها سواء كانت في مجال العقائد أو الأحكام - فهي في نظر الخطاب التأويلي - لم تكن نصوصاً نقية؛ بل تدخّل الواقع في تشكّلها وتكوينها، وهي عبارة عن تغطية للأنظمة السياسية يفرضها الواقع، ولهذا نجد من يقرر أن الدولة الإسلامية الأولى التي بناها النبي ﷺ كانت دولة علمانية ولم تكن دولة دينية ومثلها الدولة الأموية والعباسية هي دول علمانية، وأن القرآن نفسه متضمن للعلمانية ولكن النصوص الشارحة للقرآن بتأثير الواقع طمست هذه الحقيقة، والمفكر محمد أركون ممن يقرر هذا الأمر في كثير من أبحاثه[1]، ولأن هذه النصوص الشارحة التي نقلت إلينا فهم النص الشرعي مكوِّنة بذلك المدونات العقدية والفقهية؛ متشكلة من الواقع وتخضع تحت سلطته، فإنه والحالة هذه - في نظر الخطاب التأويلي - لا وجود لإسلام متحقق يمكن استعادته فالكل مشروط بالواقع، وهذه النتيجة يكثر الخطاب العلماني من إيرادها في محاجة

---

(١) انظر: النتائج التي يخرج بها أركون في عموم أبحاثه في العلمنة والدين: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص١٨٢.

الدعوة إلى استعادة الإسلام في عصوره الأولى، فعلى سبيل المثال يقول خليل عبد الكريم: «من آفات الفكر العربي الإسلامي المعاصر الحديث عن إسلام لم يتحقق على الأرض بعد الرسول ﷺ مع أن الإسلام على طول تاريخه كان مغموساً بالواقع محكوماً بمشروطيته»[(١)]، وفي نفس السياق يقول علي حرب أيضاً: «لا وجود لإسلام أصولي صحيح يمكن استعادته وتطبيقه التطبيق الأفضل»[(٢)].

وفي نظر الاتجاه الواقعي أيضاً فإن الآراء الاعتقادية ونشوء الفرق في الإسلام بمختلف منازعها حتى لو كانت تنزع إلى المثالية؛ إنما كان تحت تأثير الواقع، ومن الواقع أيضاً نشأ النظام المعرفي المنتج والقارئ للنص، وهو الذي حاول محمد عابد الجابري أن يبحث عنه متتبعاً للإبستملوجيا العربية في نقده للعقل العربي، وهذه النظرة المغالية في سلطة الواقع مع تشكيكها في كون الفكر الإسلامي يستمد مقوماته من الوحي وهو مفارق للواقع؛ فهي تأخذ في قراءتها للنصوص الناشئة على ضفاف النص الشرعي بالمنهج التجزيئي وهو الذي يغلب على المنهج المادي في قراءة التراث كقراءة حسين مروة وطيب تيزيني وغيرهم[(٣)]، متغافلة عن المنهج التكاملي الذي يعطي صورة أدق عند الحديث عن مثل هذه المواضيع.

---

(١) من آفات الفكر العربي الإسلامي المعاصر مثال تطبيقي دراسة نقدية مجملة لكتاب «الحل الإسلامي» لفضيلة الشيخ يوسف القرضاوي، خليل عبد الكريم، بحث ضمن كتاب الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين رؤية تحليلية، سلسلة كتاب: قضايا فكرية ص٢٦٠.

(٢) الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، علي حرب ص٢٨.

(٣) قدم حسن مروة قراءته للتراث تحت تأثير المنهج المادي الواقعي في كتابه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، وكتاب: دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، مؤسسة الأبحاث العربية. ومثله طيب تيزيني في عموم كتبه وأشهرها: مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر، وكتاب: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، وكتاب: من التراث إلى الثورة حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي وجميعها من إصدار دار دمشق، وغيرها من الكتب.

المطلب الرابع

نزع القداسة عن النصوص الشرعية

من المنطلقات السابقة التي انطلقت منها الخطابات التأويلية تولّد من ذلك نزع صفة القداسة عن القرآن الكريم من حيث التعامل مع القرآن الكريم بطريقة مغايرة تماماً لتعامل عموم المسلمين معه، ويرجع السبب الجامع في ذلك إلى تبني مناهج النقد الغربي أشكلة الوحي والابتعاد عن المعنى المشهور الذي يقره عموم المسلمين، إضافة إلى استعمال المنهجية الغربية في نقد النصوص وفي التعامل معها عموماً والتي لا تفرق بين النصوص البشرية والنصوص الإلٰهية كما يعبر عنه حسن حنفي بقوله: «لا فرق بين النص الديني والنص الأدبي والنص التاريخي والنص القانوني والنص الفلسفي»[(١)]. وفي هذا التعامل مع النص القرآني يتم الانطلاق واعتماد أشهر النظريات النقدية كالمنهج اللغوي اللساني وموت المؤلف وانفتاح النص إلى جانب التفكيك وإعمال مبدأ الشك كما صاغه ديكارت، ولذلك كانت نتيجة هذه القراءة تقييد النص القرآني عن إطلاقيته وإلزامه التاريخية والأنسنة والنسبية، وبهذا التعامل مع النص القرآني يحاول الخطاب العلماني نزع القداسة من القرآن الكريم سواء كان على مستوى الإعمال أو على مستوى الدعوة لذلك، ومن نماذج محاولة نزع القداسة عن القرآن مشروع أركون بعمومه الذي يدعو إلى نزع القداسة من القرآن كما وصفه علي حرب بأنه: «يؤدي إلى نزع هالة القداسة عن الوحي بتعرية آليات الأسطرة والتعالي التي يمارسها الخطاب مع الأحداث والوقائع التاريخية أو مع التجارب والممارسات الإنسانية»[(٢)] ويقول أركون في ذلك: «لا ينبغي أن نعتبر القرآن كلاماً آتياً من فوق، وإنما فقط كحدث واقعي تماماً كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء»[(٣)]، بل إن قداسة القرآن ـ حسب الخطاب العلماني المتطرف ـ لم تنشأ

---

(١) قراءة في مفهوم النص، حسن حنفي، مجلة فصول، فبراير ١٩٩١م، مجلد ٩، عدد ٣، ٤.

(٢) نقد النص، علي حرب ص٢٠٣.

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص٢٨٤. وإن كان أركون أحياناً يحاول إيهام القارئ بأن قراءته لا تهدف إلى نزع القداسة عن القرآن، ولكن ذلك كان على مستوى الادعاء وليس على مستوى الإعمال انظر على سبيل المثال: الفكر الإسلامي =

من مصدره الإلهي؛ بقدر ما نشأت عن تقديس البشر له وفق ظروف ثقافية اجتماعية، ونجد أركون يقرر ذلك بقوله: «لننتقل الآن إلى ما يدعوه الناس عموماً بالقرآن، إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي»[١].

ومن الأساليب الممارسة في نزع القداسة في دراسة النصوص القرآنية؛ استعمال المصطلحات النقدية الغربية وخصوصاً المصطلحات الألسنية؛ حيث يتم التعامل مع القرآن بوصفه نصاً فحسب بدون أي إضافة لمصدره الإلهي، وهذا التعامل يغلب على الأطروحات النقدية الدارسة للنص القرآني، فعلى سبيل المثال يصف هاشم صالح هذا الاستعمال المصطلحي عند محمد أركون بقوله: «نلاحظ أن أركون يستخدم مصطلحات ألسنية محضة للتحدث عن القرآن، فهو يقول: المنطوقة أو العبارة اللغوية بدلاً من الآية القرآنية، ويقول: المدونة النصية بدلاً من القرآن وغيرها، سبب ذلك هو أنه يريد تحييد الشحنات اللاهوتية التي سرعان ما تستحوذ على وعينا عندما نتحدث عن القرآن، فالقداسة اللاهوتية أو الهيبة اللاهوتية العظمى التي تحيط بالقرآن منذ قرون تمنعنا من أن نراه كما هو؛ أي: كنص لغوي مؤلف من كلمات وحروف وتركيبات لغوية ونحوية وبلاغية، بمعنى آخر إن المادية اللغوية للقرآن اختفت تماماً أو غابت عن أنظارنا بسبب الهيبة العظيمة التي تحيط به»[٢]. والنتيجة التي حققها مشروع أركون كما يرى هاشم صالح أنه: «حررنا ـ ولو لحظة ـ من الهيبة الساحقة للنص، هذه الهيبة التي تحجب عنا حقيقة ماديته اللغوية»[٣].

= قراءة علمية، محمد أركون ص٣٣، ٣٤. وانظر: تعليق علي حرب على هذا الادعاء مع موافقته له، انظر: الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، علي حرب ص١٢٠، ١٢١.

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون ص٢٩.

(٢) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، هوامش المترجم ص١١٩.

(٣) من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي، محمد أركون، مقدمات هاشم صالح للكتاب ص١٣. وانظر أيضاً: النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد ص٨٢.

ولهدف نزع القداسة عن القرآن فإن كثيراً من المواقف العلمانية تعاملت مع النص القرآني تعاملاً يمنع أخذ هذا النص على الوصف الشرعي الذي ذكره الله في كتابه، ومن ثَم تهميش الحقائق القرآنية القطعية التي جاء القرآن بتأكيدها من أنه بيان وهدى كما قال تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾﴾ [آل عمران: ١٣٨] وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾﴾ [البقرة: ٢]. وهذه النتيجة التي تريد بعض الخطابات العلمانية المتطرفة تجاوزها لا تتحقق إلا بنوع من المراوغة اللغوية باستخدام مصطلحات تحاول زحزحة الوصف الشرعي للقرآن وإحلال مصطلحات حادثة ذات حمولة مفاهيمية غربية، ولعل من أبرز هذه المصطلحات مصطلح «الأسطورة» أو «الميثولوجيا»[(١)]، فالأسطورة بالمعنى العلمي عند صادق جلال العظم: «مجموع النتاج الخيالي الذي تتركه لنا ثقافة من الثقافات»[(٢)] ويقرر العظم هذا المعنى ويرى أنه موجود في الكتب الدينية فيقول: «إن الكتب الدينية تحتوي على مقاطع وأجزاء تعبر عن الفكر الأسطوري وتسرد قصصاً هي أساطير بالمعنى المحدد آنفاً»[(٣)]. ومع استخدامه لمصطلح الأسطورة استخداماً علمياً وهو ما يخالف معنى الكذب والأباطيل ـ على حد قوله ـ إلا أنه قال عن قصة إبليس في القرآن: «هي أسطورة

---

(١) يعتذر هاشم صالح عن اللبس وسوء الفهم في استخدام مصطلح الأسطورة نظراً لعدم تبلور هذا المفهوم في اللغة العربية وذلك بسبب انقطاع العرب في الإسهام الفعال في تطوير العلوم الإنسانية الحديثة. ويذكر هاشم صالح بعض معاني الأسطورة في قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية:
١ ـ الأسطورة هي: تقديم تصور ما عن حدث أو شخص كان له وجود تاريخي، ولكن تدخُّل الخيال الشعبي أو التراث قد غير إلى حد كبير من صفته الواقعية.
٢ ـ عرض فكرة أو تعاليم مجردة بصيغة مجازية وشعرية: أسطورة الكهف عند أفلاطون.
٣ ـ تقديم تصور مثالي عن حالة معينة من حالات البشرية في الماضي: أسطورة العصر الذهبي.
٤ ـ ما هو خيالي صرف وعار عن كل حقيقة. وهذا التعريف يطابق التعريف العربي، ويناقض التعريف الإنتربولوجي الحديث الذي يعتبر أن كل أسطورة تحتوي على جزء ولو ضعيف من الحقيقة ثم يكبّرها الخيال وينميها. انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص٢١٠، ٢١١. «هوامش هاشم صالح».
(٢) نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم ص١٥٣.
(٣) نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم ص١٥٣.

بالمعنى العلمي، بالمعنى الذي حددت سابقاً، وهي على هذا الأساس مثل أسطورة الطوفان.. وتكمن أهميتها في معناها الرمزي ومغزاها الأخلاقي، وليس في انطباقها انطباقاً حرفياً على الواقع»(١).

ولعل من أبرز من أذاع مصطلح الأسطورة محمد أركون، مع أنه يراوغ في الدفاع عن وصفه للنص الشرعي بالأسطورة، وأن هذا المصطلح لا يعني الخرافة والأباطيل، إلا أن هذا التفريق في الحقيقة إنما هو في جانب التقرير والادعاء، أما في جانب الاستعمال والإعمال فلا يمكن التفريق بين هذين المعنيين وإن كان أركون حاول التفريق بينهما بقوله: «يجب الإشارة إلى أن مصطلح (ميثولوجي) يقابله عادة في العربية كلمة (أسطوري) وهي ليست دقيقة لكونها تتضمن معنى الخرافي، ولكن مع ذلك يجب استعمالها مع التأكيد في الوقت نفسه على المعنى الحقيقي لكلمة ميثولوجي الذي يدل على المعنى البسيكولوجي(٢) للوعي.. وليس انتقاصاً من الإسلام حين نقول: رؤيا ميثولوجية للإسلام، بل بالعكس فذلك دليل على أن الرسالة الإسلامية هي ثرية إلى حد أنه في كل سياق من السياقات التاريخية المختلفة نجدها تؤكد وجودها»(٣) ويؤكد علي حرب أيضاً أن أركون لا يستخدم مصطلح «الأسطورة» بالمعنى القديم الذي يستخدمه القرآن نفسه(٤)، ولكن وإن كان أركون يحاول التفريق والابتعاد عن معنى الخرافة؛ فإن استخدامه للأسطورة يدور حول مفهوم الخيال والرموز وعموم ما يمكن أن يقال بما لا حقيقة له، وهو في نفس الوقت له القدرة على تحريك المجتمعات بالأوامر الإلهية عن طريق ضخ الإيمان في قلوب مستقبلي النص فيقول حول هذا المعنى: «ينبغي أن نحاول رؤية الأمور كما هي عليه، وأن نعترف بأن الأسطورة هي إحدى المحركات الأساسية للتاريخ، ليس في المجتمعات العربية فقط، وإنما أيضاً في جميع المجتمعات في العالم.. ولا بد من أن نقرأ أن الذي حرك

(١) انظر: نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم ص١٥٣.

(٢) البسيكولوجي هو البعد النفسي وما يتعلق بالظواهر السلوكية حسب تجربة الفرد السابقة. انظر: موسوعة لالاند الفلسفية ٢/١٠٦٧.

(٣) انظر: حوار البدايات مع محمد أركون، مجلة الفكر العربي المعاصر، الصادرة عن مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد ٦٨ سبتمبر/أكتوبر ١٩٨٩م ص٨٨.

(٤) انظر: نقد النص، علي حرب ص٧٦.

القبائل أيام النبي محمد هو الإيمان كما ورد في القرآن، والتصورات الأخروية من وعد ووعيد التي دخلت في عقول الناس وجعلتهم يؤمنون بها كحقائق واقعية وليست كخيال ورموز، ونحن ننظر إليها الآن كخيال ورموز»[١] ويقول أيضاً: «إن القرآن كما الأناجيل ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً، وأما الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قانون شغّال وفعّال، ومبادئ محددة تطبق على كل الحالات وفي كل الظروف.. وينبغي تفحص المرحلة والمناخ الميثي (الأسطوري) التي تمت فيه عملية المرور من مرحلة المجاز إلى مرحلة إنجاز القوانين الصارمة الواضحة التي هي الشريعة»[٢].

هذا مجمل مفهوم الأسطورة عند محمد أركون بالذات وإن كان قد شاركه فيه غيره[٣] وهو في الحقيقة يصر على إيجاد فوارق بين هذا المصطلح وبين مفهوم الخرافة أو الكذب، وبالتالي استحداث مخادعة في الوسط الفكري، ويعزو عدم فهم مقصوده إلى ضعف الثقافة العربية عن مواكبة المستجدات في علوم الدلالة واللغات، وهذه المراوغة غير ناجحة وخصوصاً أن مفهومات أركون في سياقات عديدة لا تفرق في الاستعمال بين مصطلح «الأسطورة» و«الخرافة»، والاعتذار بموضوع اللغة والترجمة لم يساعده في ذلك.

مع ما سبق من محاولة الخطابات التأويلية نزع القداسة عن القرآن الكريم بتبني مفهوم الأسطورة؛ فإنها سلكت أيضاً مسلكاً آخر في نزع القداسة؛ وتمثل ذلك بتجاوز مفهوم الإعجاز في القرآن الكريم الذي ثبت إعجازه ليس على

---

(١) انظر: جولة في فكر محمد أركون نحو أركيولوجيا جذرية للفكر الإسلامي، هاشم صالح، تقديم محمد أركون، مجلة المعرفة السورية العدد ٢١٦، فبراير ١٩٨٠ ص٦٦، ٦٧. نقلاً عن مجلة الهدى المغربية العدد ١٤ مايو يوليو ١٩٨٦م ص٢٩.

(٢) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص٢٩٩.

(٣) كالصادق النيهوم على سبيل المثال حيث يقرر بأن: «الرمز هو وسيلة الكتب المقدسة لنقل الفكر إلى الخارج» التأويل والترميز عند الصادق النيهوم بحث في مجلة فضاءات العدد السابع، ومثله أيضاً فراس السواح وهو متخصص في ربط الأساطير بالديانات: انظر على سبيل المثال كتابه: مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة سوريا أرض الرافدين. وأيضاً تركي علي الربيعو في كتابه: الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة.

المستوى اللغوي فحسب بل على مستويات أخرى من الإعجاز كالإعجاز بأخباره الغيبية أو تشريعاته الحكيمة، وهذا التجاوز لمفهوم الإعجاز تنوعت صوره لكن يجمعها الهدف من هذا التجاوز وهو محاولة نزع القداسة عن القرآن الكريم ولو كان ذلك على حساب المغالطة العلمية، ولذلك نجد عبد المجيد الشرفي وهو يتحدث عن موضوع الإعجاز وأن مرده: «ليس لأنه معجز ببلاغته بقدر ما هو راجع إلى مصدره الإلهي الذي ليس في متناول البشر.. مع أن الآثار الفنية الراقية شعراً كانت أو نثراً أو رسوماً أو منحوتات أو روائع موسيقية أو غيرها، كل أثر منها معجز بطريقته الفريدة، ولا سبيل إلى الإتيان بمثلها رغم بشريتها»[1].

ما سبق بيانه حول النص بعمومه في الخطابات التأويلية سواء تعلق بمفهوم الوحي أو التشكيك في ثبوت النص القرآني أو النص النبوي، وما يتعلق بذلك من محاولة مماثلة اشتغال النصوص القرآنية باشتغال الأساطير، إضافة إلى محاولة زعزعة مفهوم الإعجاز القرآني؛ كل هذا يتم طرحه وتقديمه للقارئ بمنهج الادّعاء الممزوج بالمنهج الشكّي الخالي من البراهين العلمية، مع أن الدراسات التأويلية الحديثة تزعم في عموم أطروحاتها أنها قائمة على المناهج العلمية المبرهن عليها بالأدلة المعتبرة علمياً.

---

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٥١. وانظر قريباً من ذلك عند طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ص٢٨٩، حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة ٤/ ١٩٦.



الفصل الثاني

الموقف العلمي النقدي من نظرية التأويل الحديثة

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نقد أساس النظرية.

المبحث الثاني: نقد تطبيق النظرية على النصوص الشرعية.

المبحث الأول

نقد أساس النظرية

تمهيد

مع مخالفة النتائج التي أفرزتها النظرية الحديثة للتأويل لما أجمع عليه المسلون قديماً وحديثاً سواء على مستوى العقائد أو على مستوى الأحكام كما سبق بيان ذلك؛ فإن كثيراً من النقاشات اشتغلت في النتائج دون نقد الأساس النظري لهذه النتائج، وهذا لا يقلل من قيمتها العلمية طبعاً، ولكن حتى تكتمل الصورة النقدية للنظرية الحديثة للتأويل لا بد من نقد البُنى الأساسية للنظرية والوقوف على أهم محاورها المفصلية، سواء تعلق ذلك بتجربة الهرمنيوطيقا الرومانسية أو الفلسفية، أو منازع مدرسة الارتياب والممثلة بماركس ونيتشه وفرويد، أو حتى امتدادات هذه النظرية التي تدور في مجملها حول البحث في مفهوم النص.

إن النظرية الحديثة للتأويل في حقيقتها تعد نتيجة تراكمية لمزيج من النظريات النقدية الحديثة التي تتعلق بفهم النص كما سبق بيان ذلك؛ ولذلك فإن النقد في هذه الحالة لا بد أن يتمدد ولو بشيء من الاختصار إلى الحقول النقدية

التي استمدت منها النظرية التأويلية الحديثة كثيراً من أصولها الفلسفية وخصوصاً فيما يتعلق بالجانب المادي والسياسي والاجتماعي والنفسي وغيرها من المنطلقات الأساسية في تكوين النظرية الحديثة للتأويل؛ إلا أن أهم ما يمكن أن يضاف في نقد أساس النظرية ـ غير النقد العام لها ـ هو النقد الغربي للنظرية ذاتها، من حيث إن هذه النظرية غربيّة النشأة والمنطلق، والمفاجئ في ذلك أن المدارس النقدية الغربية المتعددة لم تأخذ هذه النظرية محل القبول المطلق، والنقد الغربي غير متفق على كثير من أساسيات النظرية، وهذا يبين أن المسألة ليست بهذه البساطة من التسليم لأصول النظرية الحديثة للتأويل، فإنه وإن حاول مترجمو النظرية من نقاد الفكر الإسلامي طرح هذه النظرية كشيء محسوم ومسلّم به، إلا أن الواقع مغاير لذلك تماماً في الفكر الغربي، والنظرية لا زالت مطروحة على طاولة البحث، ولا زال كثير من مبانيها الفلسفية لم يحسم بعد، بل إن الخلاف في كثير من بُناها الأساسية محتدم وبشكل عنيف.

إن حضور النقد الغربي في سياق نقد النظرية التأويلية الحديثة لا يعني الموافقة التامة على مخرجات هذا النقد الموجه إلى النظرية؛ لأن كثيراً من النقد الغربي الموجه إلى النظرية في عمومه إنما هو نقد تقويمي وهو بمثابة محاولة تصحيح وإعادة النظر في بعض البُنى الأساسية ورفض بعض النزعات الغالية في موضوع فهم النصوص، من أجل إنتاج قارئ نموذجي يستطيع التعامل مع النص مع الإبقاء على المبادئ العقلانية، ولا يعني هذا أن النقد الغربي الموجه إلى النظرية وصل إلى مراحل متقدمة في النقد في مجال فهم النصوص، أو تقارب مع نظريات الفهم التي صاغتها العلوم العربية وخصوصاً المباحث الدلالية في أصول الفقه وخصوصاً إذا كان النص المدروس نصاً إلهياً؛ إلا أن هذا النقد في الحقيقة يعد نقداً جوهرياً وخصوصاً أنه يمس جانباً مفصلياً في جوانب النظرية التأويلية الحديثة كالقول بموت المؤلف أو لانهائية التأويل أو النظرية المادية لتشكل النصوص وغيرها من أساسيات النظرية كما سيأتي بيان ذلك قريباً، مع الملاحظة أن النقد الغربي ـ في جزء منه ـ لا يعد نفسه مُلغياً للنظرية بقدر ما يحاول تصحيحها؛ إلا أننا نستفيد من هذا النقد في زعزعة النظرية وبيان عدم تماسكها، وأن القطعيّة غير متحققة فيها على خلاف ما يُروّج لها عربياً، وأنها لا تعدو أن

تكون على أحسن أحوالها ظنية والخلاف في أصولها غير محسوم، هذا إذا كان النص المستهدف نصاً بشرياً.

أما إذا كان النص المستهدف نصاً إلٰهياً، فالأمر سيكون مغايراً لذلك تماماً وباختلاف أوسع وهو الذي سيكون عليه الحديث في المبحث الثاني من هذا الفصل إن شاء الله، أما في هذا المبحث فسيكون الحديث في نقد أساس النظرية سواء تعلق ذلك بنقد مرتكزاتها الأساسية أو النقد الغربي الموجه للنظرية ذاتها، والذي سيبيّن في عمومه أن النظرية لم تحسم غربياً، وليست نظرية مطلقة في منشئها كما هي مُصورة في الفكر العربي المعاصر.

المطلب الأول

المرتكزات الأساسية

تعد مباحث فهم النص والتي تسمى الهرمنيوطيقا هي في حقيقتها حزمة من النظريات النقدية لا يمكن فصل بعضها عن بعض، ولذلك فإن النقد الموجه إلى أجزاء من هذه النظرية هو في الحقيقة موجه إلى النظرية ذاتها، وعلى هذا لا بد عند نقد هذه النظرية من نقد المرتكزات الأساسية في الهرمنيوطيقا العامة، وإن كان من المهم بيانه ـ وقد سبق بيان بعضه ـ أن قواعد فهم النص في الفكر الغربي تتقارب في بعض النواحي وتتباعد في نواحي أخرى، وليست هذه النظرية نظرية ناجزة؛ بل لا زالت في طور التشكّل ـ وسيأتي بيان ذلك قريباً ـ ولذلك فإن نقد المرتكزات الأساسية لهذه النظرية يأتي ليبين بشكل عام أهم الخلل في الأصول المفصلية التي قام عليها التأويل في الهرمنيوطيقا، وليس القصد منه الاستيعاب الذي لا يحتمله هذا البحث.

إن من المهم إيراده هنا أن الهرمنيوطيقا وخصوصاً الصورة النهائية التي صاغها جادمير وجدت معارضة بعمومها من بعض النقاد الغربيين من حيث إنها شَرّعت للفوضوية في فهم النص ولم تقدم معاييرَ منضبطة في الفهم والتأويل. ومن أبرز من نقد الهرمنيوطيقا الفلسفية الفيلسوف الأمريكي هيرش حيث يقول منتقداً جادمير والهرمنيوطيقا الفلسفية: «فهُم أولاً قد انشغلوا بأمور لا صلة لها بالمهمة الحقيقية للهرمنيوطيقا، وهم فضلاً عن ذلك قد تبنوا موقفاً فلسفياً بلغ من الغلو والشطط إلى حد التشكيك في إمكان الوصول إلى معنى قابل للتحديد

الموضوعي»[١]. ومثل هذه المعارضة العامة أيضاً جاءت على لسان إميليوبتي الناقد الإيطالي حيث يقول عن الهرمنيوطيقا الفلسفية: «إنها أولاً: لا تقوم مقام المنهج ولا تخدم أي منهج للدراسات الإنسانية، وإنها ثانياً: تُعرّض للخطر مشروعية الإشارة إلى الوضع الموضوعي لموضوعات التأويل، ومن ثَم تثير الشكوك حول موضوعية التأويل نفسه»[٢]

ومع هذه الشكوك التي تثيرها الهرمنيوطيقا حول الفهم والتأويل فإن من أهم الأساسيات التي جاءت بها الهرمنيوطيقا الفلسفية لتقرير تاريخية الفهم؛ ما سماه جادمير بانصهار الآفاق[٣] الذي يقرر فيه أن متلقي النص يتلقى النص وهو محمّل بالقبليات المؤثرة في استقباله وفي فهمه للنص، وأن هذه القبليات إما أن تكون على هيئة مساءلة بين المتلقي والنص أو تكون قبليات مجردة، واختلاف هذه القبليات بين متلقي النص الواحد ينتج عنه اختلاف الفهم ـ مع أن النقاد الغربيين غير متفقين على تأثير القبليات في الفهم ـ ولذلك فإن المعلومات الأولية التي يحملها متلقي النص مهمة في صحة الفهم والتفسير سواء قلنا: إنها إدراك سياق النص أو قلنا: إنها قبليات؛ ولكن ليست بالصورة الجبرية التي يصرّ عليها جادمير من تأثيرها المحسوم في فهم النص، فهذه القبليات قد تؤثر في طريقة استخراج المعنى ولكنها لا تغير من المعنى الأصلي للنص، مع أنه في تقابل القبليات والنص أو المساءلة بين المتلقي والنص، لا يلزم أن يؤثر ذلك في فهم النص فقد يُقبل المتلقي على النص بقبليات أو مساءلة ولكنه قد يفهم من النص على خلاف ما يتوقعه من قبلياته أو مساءلته له، كحال استقبال المؤمنين من أصحاب الديانات السماوية بشكل عام للنصوص الدينية، حيث استقبلوا هذه النصوص بقبليات وأسئلة تنتمي إلى نمط معرفي حسي، وانتهى فهمهم لهذه النصوص إلى الإيمان ونقلهم إلى نمط معرفي إلهي مجرد عن الحس، ولو كان الأمر كما يصوّره جادمير؛ كان بإمكان المكذبين للنصوص المقدسة في الديانات السماوية

---

(١) صحة التأويل، هيرش. كتاب غير مترجم نقلاً عن كتاب: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، عادل مصطفى ص٣٨٦. بدون ذكر رقم الصفحة.

(٢) الهرمنيوطيقا بوصفها المنهج العام للعلوم الإنسانية، إميليوبتي نقلاً عن فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، عادل مصطفى ص٣٧٧. بدون ذكر رقم الصفحة.

(٣) كما سبق تقريره. انظر: ص٩٨ من البحث.

أن يكذبوا النصوص بناء على قبلياتهم، ويكونون مؤمنين في نفس الوقت، ولكن هذا لم يحصل، ويحصل قريب من هذا في تداول النصوص في الحياة اليومية، وهذا يدل على أن القبليات قد تؤثر في فهم النص لكنها لا تغير من المحتوى الأصلي للنص؛ لأنه ليس كل قبليات يُقبِل بها متلقي النص على النص تكون محل قبول أو حتى مؤثرة في فهم النص، والهرمنيوطيقا الفلسفية تُلزم التأثير في الجميع.

إن الهرمنيوطيقا في تقريرها لتاريخية الفهم باستخدام «انصهار الآفاق» تغفل أن من الألفاظ ما يكون في أحيان كثيرة ظاهراً ظهوراً لا يحتاج معه إلى تفسير ولا يؤثر فيه السياق التاريخي من حيث اختلاف الآفاق بين النص والمتلقي، وتغفل من جانب آخر المشتركات الإنسانية في الفهم؛ حيث إن مختلف الناس تملك مقومات مشتركة ومعلومات أولية في فهم كثير من النصوص سواء قلنا: إنها مشتركات لغوية أو مشتركات إنسانية عامة، وهذه المشتركات الإنسانية هي سبب اتفاق الفهم بين مختلف متلقي النص على اختلافٍ في مشاربهم، حتى مع التباعد الزماني بين النصوص القديمة وبين متلقيها في الأزمان المتأخرة، وهذا يؤكد أن القبليات التي يستقبل بها متلقي النص للنص ليست بهذه الصورة الجبرية في الفهم كما تصورها الهرمنيوطيقا الفلسفية.

وفي سياق الحديث عن القبليات التي تؤثر في فهم النص حسب الهرمنيوطيقا الفلسفية؛ فإنه من المهم إيراد أن نظرية جادمير نفسها هي خضعت بدورها إلى قبليات أثرت في صياغتها بهذا الشكل سواء قلنا: إنه مذهب الشك كما عند ديفيد هيوم[١] أو غيره، ولذلك فقد يكون هناك قبليات مغايرة لقبليات جادمير تعيد قواعد فهم النص إلى مواقع مغايرة للتي اتخذها جادمير ولذلك لا يمكن استعمال هرمنيوطيقا جادمير على أنها نظرية نهائية مطلقة.

---

(١) ديفيد هيوم؛ فيلسوف إنجليزي، ولد عام ١٧١١م في مدينة أدنبرة وشغف بالفلسفة منذ صباه واشتغل في التأليف الفلسفي في وقت مبكر ونشر عدة أبحاث فلسفية، وقد عمل في السلك السياسي حيث عمل وزيراً لأسكتلندا عام ١٧٦٨م واعتزلها في السنة الثانية وعاد إلى أدنبرة وبها توفي عام ١٧٧٦م. ويغالي ديفيد هيوم في موضوع الشك حتى إنه كان ينعت نفسه بالشاك ويرى أن الفلسفة هي الشك. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص١٧٢، ١٧٩.

وكما أن هرمنيوطيقا جادمير لا يمكن أن تعد نظرية مطلقة، فإن لسانيات دي سوسير والتي تعد من المرتكزات الأساسية للنظرية التأويلية الحديثة هي أيضاً بدورها خضعت لمحك النقد والمعارضة من بعض النقاد الغربيين، ولم تؤخذ في النقد الغربي على وجه الإطلاق أبداً، وإن كان هذا النقد ـ كما سبق بيانه ـ لا يلزم منه الهدم بقدر ما يبين أن المدارس في اللسانيات الحديثة في تصارع عنيف وليس هناك اتفاق بقدر ما هنالك اختلاف، وليس هناك مقولات لسانية قادرة على وجه الدقة بتحديد تحولات المعاني أو «المدلولات» ـ على حد تعبير دي سوسير ـ بشكل قطعي، وذلك بسبب تقليل اللسانيات من أهمية الدلالة اللفظية الكامنة في اللفظ أو الدال حسب ما توحي به اللغة ذاتها لحساب الدوال الأخرى والخارجة عن جوهر اللغة سواء قلنا: إنها السياق الاجتماعي أو غيره، وهذه الآلية اللسانية في تحوّل المدلولات بناء على المتغيرات الاجتماعية عارضها بعض النقاد الغربيين من أمثال جيل دولوز، إذ يرى أن هذا الربط بين المتغيرات الاجتماعية والمداليل المتعددة ليس ربطاً حتمياً، وأن هناك طرقاً لمعرفة علاقة الدال بالمدلول غير المباحث اللسانية التي جاء بها دي سوسير حيث يقول: «إن تحليل أنماط أسلوب انتظام العلامات (أو السيمائيات) يندرج ضمن سياق الإطاحة بإمبريالية اللسانيات وسلطتها القاهرة، إذ تستوجب الضرورة أن تقع البرهنة على أنه ثمة عدة طرق مختلفة في كيفية تشغيل العلامات وتنسيقها، وأنه ليس ثمة طريقة واحدة متمثلة في المنحى اللساني الذي أتى به دي سوسير أو الذي أتى به تشومسكي[1]، فالمنحيان يعليان من شأن (الدال) بشكل سلطوي وإمبريالي، ثمة وهم شائع مغرور يرى أن اللسانيات هي الحقل المعرفي الوحيد القادر على الانفراد بالنظرية المناسبة والمطابقة والشاملة للتعبير»[2]. إن نقد جيل دولوز هذا يأتي ليبيّن أن النظريات اللسانية وإن طُرحت في النقد العربي على أنها

(١) ناعوم تشكومسكي من مواليد فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٢٨م وهو أحد أهم اللسانيين وواحد من أكثر العلماء تأثيراً في علم اللغويات وعلم النفس، وهو بالإضافة إلى عمله في اللغويات، فإن تشومسكي معروف على نطاق واسع كناشط سياسي، وبانتقاده للسياسة الخارجية للولايات المتحدة والحكومات الأخرى الموالية لها.

(٢) ألف ربوة، جيل دولوز ص١٨٢ «كتاب غير مترجم» نقلاً عن: جيل دولوز أو نسق المتعدد، فيليب مانغ، ترجمة: عبد العزيز بن عرفة، ص٨٩.

نظرية مُسلّمة؛ إلا أن الواقع يخالف ذلك تماماً، وأن النظرية وجّهت إليها سهام النقد بشكل مكثّف ليس هذا إلا إشارة إلى بعضه.

وإذا كانت اللسانيات الحديثة تبني مقولاتها الأساسية على الدراسات الاجتماعية والواقعية التي تمس الجانب المادي من أحد جوانبه؛ فإن المنهج المادي البحت يعد أهم ركيزة مهمة من مرتكزات نظرية التأويل الحديثة، ولذلك فإن المنزع المادي في قراءة النصوص ـ الذي استفاد من ماركس أحد أقطاب مدرسة الارتياب التي هي أحد روافد نظرية التأويل الحديثة ـ قد انشغل بخارج النص عن داخله وتحول قارئ النص إلى مؤرخ اجتماعي أو اقتصادي يبحث في خارج النص عن فهم للنص، ويزيد من ابتعاده عن فهم المعنى الحقيقي للنص الربط الحتمي الذي يربطه هذا النقد بين المادي والفكري، وأن الفكري ما هو إلا انعكاس للمادي، مع أن هذا الربط قد يكون صحيحاً في بعض الحالات؛ إلا أنه قد يحصل العكس أيضاً، ويدعم ذلك ظهور الديانات السماوية بشرائعها، مع أن الواقع الزماني والمكاني الذي نزلت فيه معاكس لها تماماً، ومثل ذلك فإن الاكتشافات الحديثة التي غيرت كثيراً من معالم التفكير سواء كانت على المستوى الفلسفي أو على المستوى العلمي لم تكن نتيجة للواقع المادي، بل إن الواقع المادي معارض لها تماماً كاكتشافات جاليلو(١) وكوبرنيكوس(٢) ونيوتن وغيرهم كثير.

---

(١) جاليلو جاليلي عالم إيطالي ولد في بيزا في إيطاليا عام ١٥٦٤م ودرس الطب وكان في الوقت نفسه يتلقى الفلسفة والرياضيات والفلك، وقد مارس التدريس في الجامعات الإيطالية واشتهر باكتشافاته الفلكية ونشر نظرية في دوران الأرض ودافع عنها بقوة على أسس فيزيائية، وقام بذلك عن طريق الملاحظة والتجربة، وحاكمته الكنيسة بتهمة مخالفته التفسير الرسمي للكتاب المقدس بهذا الشأن وأرغمته على أن يقر علانية أن الأرض لا تتحرك على الإطلاق وأنها ثابتة كما يقول علماء عصره ففعل خوفاً من الموت، وتوفي عام ١٦٤٢م. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص١٩، تاريخ الفلسفة، إميل برهييه ٤/١٩.

(٢) نيقولا كوبرنيكوس فلكي بوليني ولد في ثورون في بولندا عام ١٤٧٣م ودرس الآداب والرياضيات والفلك وقضى عشر سنين في إيطاليا، وكان يشكك في الفلك القديم وألف مجموعة من الكتب يدور أغلبها في علم الفلك وترجع شهرة كوبرنيكوس أنه أول من صاغ نظرية مركزية الشمس وكون الأرض جرماً يدور في فلكها خلافاً لما كان سائداً في =

إن الانطلاق من مطلق المادي لإثبات مطلق الفكري قد وجد معارضة من كثير من المفكرين الغربيين كريجس دوبريه الذي يرى أن: «الماركسية كأداة تحليل ليست ذات فائدة إلا لبعض مراحل التاريخ المعاصر.. وفي التركيز على مفهوم اللاوعي السياسي يمكن البحث عن الديني داخل خطاب اللاوعي هذا، والذي يتميز باستقلاليته عن الاقتصادي بحيث يمكن الحديث عن وعي ديني قار مستقل تماماً عن الاقتصادي»[(١)]، وبمثل هذا الاتجاه يذهب موريس غودلييه أيضاً.

ومن المداخل المادية في قراءة النصوص القراءة السياسية، من حيث الربط بين المعطيات السياسية والنتائج الفكرية، وهذه القراءة ربما تكون من أشهر القراءات التي تربط بين السياسي والفكري ربطاً أشبه بالربط الحتمي، والتي يعلي من شأنها الناقد الأمريكي فردريك جيمسون وينظر إليها بأنها: «الأفق الأساسي لكل قراءة وكل تفسير»[(٢)]. ولكن فهم النص من خلال الاقتصار على المنظور السياسي على حد تعبير محمد مهدي غالي: «يُفضي إلى تأويل إسقاطي اختزالي استبعادي، فهو يجعل التأويل بحثاً عن فرضية مسبقة، مما يختزل النص إلى معنى، ويختزل المعنى إلى دلالة سياسية فحسب، تُختزل هي الأخرى في نطاق آليات المادية التاريخية، إنه فعل اختزال من كل وجه.. وهو فضلاً عن ذلك مدخل يستبعد التأويلات الأخرى الممكنة لإثبات نجاعة هذا التفسير الذي تفرضه دكتاتورية هذه القراءة»[(٣)].

= عصره، وعرض كوبرنيكوس النظرية على شكل فرض ولذلك لم تثر غضب الكنيسة كما أنه سبق أن قال بها بعض الفيثاغوريين، وتوفي كوبرنيكوس عام ١٥٤٣م. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص١٧.

(١) انظر: كي لا نستسلم، ريجس دوبريه وجان زيغلر، ترجمة: رينيه الحايك وبسام حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٥م ص٣٧، ٣٨. نقلاً عن: في خيارات المثقف، تركي على الربيعو ص٦٥.

(٢) في التفسير؛ الأدب بوصفه فعلاً رمزياً من وجهة اجتماعية مقال لفردريك جيمسون ضمن كتاب: نظرية الأدب في القرن العشرين، ك. م نيوتن: ص٢٧١ ترجمة: عيسى علي الكاعوب نقلاً عن: النص والتأويل من التعاطف إلى العنف، محمد مهدي غالي، بحث ضمن مجلة علامات العدد ٣٩ ذي الحجة ١٤٢١هـ من إصدارات النادي الأدبي في جدة ص١٧٧.

(٣) انظر: النص والتأويل من التعاطف إلى العنف، محمد مهدي غالي، بحث ضمن =

إن اعتماد نظرية التأويل الحديثة على مرتكزات أساسية لم تسلم من النقد حتى في بيئتها الأصلية؛ يعطي دلالة مهمة على أن النقل العربي لهذه النظريات ومحاولته لتنزيلها على النصوص الشرعية أوهم المفتونين بمتابعة نقد الفكر الديني أن النظرية أصبحت أشبه بالقانون المطلق والسالم من المعارضة، مع أن الواقع ليس بهذه السهولة، وأن النظرية ذاتها تعاني من مآزق منهجية لم تجد لها حلاً متفقاً عليه.

المطلب الثاني

موت المؤلف

اهتمت الهرمنيوطيقا الرومانسية بحضور المؤلف، وإن كان ليس حضوراً كاملاً بل حضور يستفاد منه في معرفة الأحوال التي عاشها عصر المؤلف بشكل عام، وهي من هذه النزعة تقترب من الاتجاه المادي وإن كان بشيء مختلف نوعاً ما، فإن الهدف الأساسي لنهاية نظرية موت المؤلف هو الاستفراد بالنص من لدن القارئ، والملاحظ أن غياب المؤلف ـ الذي اشتهر بعد إعلان رولان بارت عنه وتعزيز المنهج البنيوي والتفكيكي له ـ لم يكن محل اتفاق بين نقاد النص، بل إن كثيراً من المناهج النقدية لم تعترف بضرورة غياب المؤلف عن النص، ولعل أشهر هذه المدارس منهج النقد القائم على التحليل النفسي الذي استفاد من دراسات فرويد؛ لأن معرفة نفسية المؤلف عماد هذا النقد الفرويدي، وقبل ذلك وهو الأهم في سياق فلسفة فهم النص؛ اهتمام الهرمنيوطيقا الرومانسية بحضور المؤلف كما سبق بيان شيء من ذلك وخصوصاً عند شلايرماخر ودلتاي، إلى جانب كثير من المشتغلين بنظريات التأويل الحديثة وخصوصاً المتأخرين منهم، فعلى سبيل المثال يعد الفيلسوف الإيطالي أمبرتو إيكو إقصاء المؤلف في عملية فهم النص مغالطة كبيرة والواقع اليومي يؤكد ذلك حيث يقول: «سيكون الأمر فظيعاً إذا نحن أقصينا هذا الكاتب المسكين باعتباره شيئاً لا موقع له داخل تاريخ التأويل، فهناك حالات داخل سيرورة الإبلاغ يصبح التعرف على نوايا المتكلم

= مجلة علامات العدد ٣٩ ذي الحجة ١٤٢١هـ من إصدارات النادي الأدبي في جدة ص١٧٧.

أمراً في غاية الأهمية كما هو الحال في التواصل اليومي»[١]. والذي يريد أن يصل إليه أمبرتو إيكو من أن النصوص التي نتواصل معها في حياتنا اليومية ونقوم بعملية فهم لها لا يمكن أن يُتاح لنا فهمها على شكل سليم لو اعتبرناها مجهولة القائل، فإنه والحالة هذه لا يمكن التواصل السليم بين البشر بتاتاً إلا بمعرفة القائل حتى تتحدد معلومات أولية نعرف منها قصد القائل ومن ثَم فهم النص.

وأمبرتو إيكو لم يكن الأعنف في الوقوف ضد نظرية موت المؤلف فإن الفيلسوف الأمريكي هيرش كان أعنف موقفاً في موضوع إقصاء المؤلف لصالح النص حيث يقول: «إن مقصد المؤلف يجب أن يكون المعيار الذي تقاس به صحة أي تفسير، وهذا المقصد هو كيان محدد يمكن أن تُحشد له بيّنة موضوعية، وبالإمكان حين تتوافر هذه البينة تحديدُ المعنى، وسوف يكون هذا المعنى مقبولاً على نحو عمومي شامل وسوف يدركه الجميع على أنه معنى صحيح»[٢].

إن الهرمنيوطيقا الرومانسية تعد أقرب إلى قواعد الفهم العلمية من حيث اعتبارها لحضور المؤلف كما هو الحال عند شلايرماخر ودلتاي، ولكنها تغرق في المنزع النفسي لدراسة شخصية المؤلف في جوانب منها، وهذا الإغراق من هذه الناحية يأتي بصورة أوضح عند فرويد ـ أحد أقطاب مدرسة الارتياب وهي أحد روافد نظرية التأويل الحديثة ـ حيث بالغ بحضور المؤلف بصورة مختزلة بالبعد النفسي له، وابتعد عن النص على حساب تحليل نفسي لشخصية المؤلف، وهو بهذا الحضور يُبعد القارئ عن النص وينصرف إلى المتلقي أو المؤلف، وكأنه مريض نفسياً أو يصارع تفاعلات نفسية أفرزت النص بالنسبة للمؤلف أو حتى في فهمه بالنسبة للمتلقي بهذه الطريقة، وهذا التأويل الفرويدي قد عابه بول ريكور حيث إنه قاصر عن الوصول إلى الحقيقة أو المقاربة إلى المعنى والسبب كما يقول ريكور: «لأنه لا يعرف سوى البعد الرمزي. . ولا يستطيع أن يجد شيئاً

---

(١) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، أمبرتو إيكو ص٨٠. وانظر أيضاً: في نفس المعنى ص٧٨ من نفس الكتاب.

(٢) صحة التأويل، هيرش. كتاب غير مترجم نقلاً عن فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، عادل مصطفى ص٣٨٥. بدون ذكر رقم الصفحة.

آخر غير تعبيرات متنكرة بتمثيلات ومؤثرات تنتمي إلى الرغبات الأكثر قدماً في الإنسان»[١]. وبمثل هذه المعارضة للنقد الفرويدي وخصوصاً في تغليب اللاشعور على الشعور يشن رولان بارت نقداً قاسياً على هذا النوع من النقد[٢]، وخصوصاً أن موت المؤلف الذي أعلنه رولان بارت على الضد تماماً من النظر إلى وجود المؤلف فضلاً عن دراسة مشاعره الداخلية.

مع أنه من الممكن الربط بين فهم النص والحالة النفسية للكاتب أو للمتلقي، ولكن هذا الربط لا يمكن أن يكون مطلقاً بحيث لا يمكن تصور الفهم إلا بهذا الربط، حيث إن الحالات النفسية لمبدع النص أو حتى لمتلقيه لا يلزم أنها تؤثر بصورة صارمة في الفهم، حيث توجد إمكانية وجود نصوص علمية صارمة تتقاصر الدوافع النفسية للمؤلف من أن تؤثر فيها، وفي المقابل فهناك متلقّون للنصوص يستطيعون التجرد من انفعالاتهم النفسية أثناء استقبالهم للنصوص بحيث لا تؤثر هذه الانفعالات في الفهم حيث يبقى النص متعالياً عن ذلك كله.

المطلب الثالث

لانهائية التأويل

القول بموت المؤلف هو مقدمة ضرورية للقول بلانهائية التأويل؛ لأن استبعاد المؤلف هو في الحقيقة استبعاد لمقاصده النهائية في النص، ومن ثَم كانت النتيجة التعدد اللانهائي لتأويلات النص، وهذه النهائية مثلها مثل نظرية موت المؤلف لم يتفق عليها النقد الغربي وعارضها بشدة على خلاف ما يصوره النقد العربي المعاصر الناقل لهذه النظريات، حيث إن كثيراً من المشتغلين في نظريات النص والذين لهم وزنهم العلمي في الغرب لم يوافقوا على كثير من المقدمات التي تُوصل إلى اللانهائية التأويلية، وكانت النتيجة رفض فتح النص فتحاً فوضوياً بدون معايير علمية، فبول ريكور على سبيل المثال مع أنه متأرجح

---

(١) انظر: صراع التأويلات دراسات هرمنيوطيقية، بول ريكور ص٤٦.

(٢) انظر: هجوم رولان بارت على المنهج النقدي القائم على التحليل النفسي في كتابه: موت المؤلف نقد وحقيقة ص٣٧، ٣٨.

في نظرية موت المؤلف[١] لكنه عارض بشدة اللانهائية التأويلية للنص وأن النص مهما كان متسعاً إلا أنه يبقى محدود الدلالة حيث يقول: «إذا صح القول دائماً بوجود أكثر من طريقة لتفسير النص؛ فلا يصح القول بأن التأويلات متساوية، فالنص يقدم ميداناً محدوداً من الأبنية الممكنة، ويتيح لنا منطق التصديق أن نتحرك بين حدَّي الدوغمائية والشكية، بل يمكن دائماً الوقوف مع أو ضد تأويل معين، والمواجهة بين التأويلات، والفصل بينها، والبحث عن اتفاق حتى لو كان هذا الاتفاق بعيداً عن متناول أيدينا»[٢]. وإذا كان أمبرتو إيكو عارض القول بموت المؤلف كما سبق؛ فإنه أيضاً عارض اللانهائية التأويلية للنص، بل إنه تفطّن إلى الغرض الإيديولوجي من فتح النص اللامحدود حيث إن اللانهائية هذه تهدف ـ كما يقول ـ: «إلى قراءة حرة يقوم وفقها المؤولون بنخل النصوص للوصول بها إلى الشكل الذي يرضي نواياهم»[٣] والذي استنبطه إيكو يجد مصداقه في الاستعمال العربي للنظرية التأويلية الحديثة كما سبق بيانه.

إن الدافع للنقد الغربي الموجه إلى القول بلانهائية التأويل أثار حفيظته عدم وجود معيار للتأويلات المتعددة ومن ثَم كانت هذه الفوضوية مناقضة للعقلانية التي يدعو إليها الخطاب الغربي بعمومه، وهيرش الفيلسوف الأمريكي بعد إنكاره لموت المؤلف لم يكن ليدع الفرصة أيضاً في إثارة موضوع المعيار المفقود للتأويلات المتعددة التي أثرت فيها وجودية هايدغر ومتابعة جادمير لها حيث يقول: «إذا كان معنى الفقرة متغيراً؛ لم يكن هناك معيار ثابت نعرف به ما إذا كان تفسير الفقرة على نحو صحيح. . إن جادمير لا يقدم مبدءاً معيارياً راسخاً يمكن أن نحدد به المعنى الصحيح للفقرة تحديداً صائباً»[٤] والذي يدفع هيرش

---

(١) حيث تختلف توجهات بول ريكور في التأويل حسب توجهاته الفكرية على مراحلها إلا أنه استقر في المراحل المتأخرة أن نوع التأويل الذي يدعمه ويرعاه يبدأ من معرفة المعنى الموضوعي للنص المستخلص بجلاء من القصد الذاتي للمؤلف. انظر: ظاهريات التأويل قراءة في دلالات المعنى عند بول ريكور، محمد هاشم عبد الله، مجلة فصول، العدد ٥٩، ٢٠٠٢م ص٩٧. وانظر أيضاً: نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، بول ريكور ص١٤٦.

(٢) نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، بول ريكور ص١٢٨.

(٣) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، أمبرتو إيكو ص١٣٧.

(٤) صحة التأويل، هيرش. كتاب غير مترجم نقلاً عن فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، =

من منع التعددية اللانهائية للتأويل هو اعتقاده أن للنص معنى محدداً كامناً فيه وإن اختلف قرّاؤه، وعلى القارئ للنص أن يبحث عن هذا المعنى الكامن بالاعتماد على حضور المؤلف وعلى سياق النص إلى جانب المقومات الأخرى للفهم، وفي هذه السياق يؤكد على محدودية معنى النص بقوله في عبارة صريحة: «لذا عندما أقول بأن المعنى اللفظي شيء محدد فإنني أعني أنه كيان وأنه في هوية مع ذاته، وأعني فضلاً عن ذلك أنه كيان يبقى دائماً هو نفسه من لحظة إلى اللحظة التالية - أي أنه ثابت لا يتغير - والحق أن هذه المعايير متضمنة منذ البداية في مطلبنا الخاص بأن يكون المعنى اللفظي قابلاً للاستعادة والتكرار وأن يكون دائماً هو نفس الشيء في مختلف أفعال التأويل»[1]. إن تأكيد هيرش هنا على ثبات المعنى؛ إنما يؤكد على نفي تاريخية الفهم التي اعتمدتها الهرمنيوطيقا الرومانسية والفلسفية وذلك لاعتباره لمصدرية النص ودورها في تكوين الفهم.

إن اللانهائية التأويلية التي هي مُخرج أساسي للهرمنيوطيقا تتناقض مع العقلانية التي تعد أساس الفكر الغربي من حيث إنها تسمح بتمرير المتناقضات داخل نص واحد، ولذلك تفطّن أمبرتو إيكو إلى هذا المنزع في الهرمنيوطيقا وأرجعه إلى أساسه الإغريقي والمناقض للعقلانية الغربية حيث يقول: «لقد كان العالم الإغريقي على الدوام فريسة لفكرة اللانهائي، إن اللانهائي هو الذي لا يملك حدوداً، إنه ينزاح عن القاعدة، ولأن الحضارة الإغريقية كانت مهووسة بفكرة اللانهائي؛ فإنها بلورت على هامش مبدأي (الهوية) و(عدم التناقض) فكرة المسخ الدائم مرموزاً إليها بهرمس، لقد كان هرمس كائناً متقلباً وغامضاً، فقد كان أباً لكل الفنون، ورباً لكل اللصوص في الوقت ذاته، ولقد كان شيخاً وشاباً في ذات الوقت. وفي أسطورة هرمس هذا نعثر على نفي لمبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، وكذلك لمبدأ الثالث المرفوع، وفيها أيضاً تنكفئ السلاسل المنطقية على نفسها لتشكل هرماً حلزونياً، فالـ(ما بعد) يسبق الـ(ما قبل) والله لا

= عادل مصطفى ص٣٨٦، ٣٨٧. بدون ذكر رقم الصفحة. وانظر أيضاً: نظرية التأويل، مصطفى ناصف ص٣٩.

(١) صحة التأويل، هيرش. كتاب غير مترجم نقلاً عن فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، عادل مصطفى ص٣٨٧. بدون ذكر رقم الصفحة. وانظر أيضاً: نظرية التأويل، مصطفى ناصف ص٤١.

يعترف بأية حدود فضائية، ويمكنه أن يكون على هيئات متنوعة في أماكن متعددة في وقت واحد»[١] وإيكو هنا يحاول الحد من ممارسة العنف تجاه النص بمسمى التأويل، وأن النص له طاقة لا تتحمل كل التأويلات، وحيث إن اللانهائية التأويلية هنا حسب توصيف إيكو تؤدي إلى تدمير القواعد العقلية والانتهاء إلى نتائج عبثية؛ لأنه على القول بلانهائية التأويل لأي نص فإنه لا يصح نقد أي تأويل أو فهم لأي نص لأنه ـ على هذه النظرية ـ لا يوجد تفسير أو فهم صحيح للنص وآخر غير صحيح؛ لأنه ليس هناك معيار تقوّم به هذه التأويلات.

المطلب الرابع

عدم استقرار النظرية

بعد الجولة السريعة لنقد بعض أصول النظرية الحديثة في التأويل من وجهة النظر الغربية، فإن مما ينبغي التأكيد عليه أن الاستعمال العربي لهذه النظرية يأتي بشكل مختزل وغير مكتمل المعالم للنظرية كما هي في سياقها الغربي، ويرجع ذلك في مجمله إلى أن تبني الفكر العربي لأطروحات النقد الغربي يجيء غير مستوعب كما يشهد لذلك الواقع، ففي زيارة جاك دريدا فيلسوف التفكيك لمصر على سبيل المثال في منتصف فبراير عام (٢٠٠٠م) وبعد ثلاثة أيام من محاضراته ومناقشاته مع النخب المثقفة تبين لدريدا أن نظريته في التفكيك غير مستوعبة عند النخب المثقفة، وهو الذي دعاه إلى أن يقول في يومه الثالث معتذراً: «أرجوكم.. اقرأوني»، «أحيلكم إلى كتاباتي حيث فيها الكثير من الإجابات لأسئلتكم.. أنا متأسف لهذه الملاحظة ولكن على أية حال هذا هو إحساسي»[٢]، وهذا نموذج لأهم فلسفة في النقد والتأويل والتي شغلت النقد الغربي والنقد العربي تبعاً في العصر الحاضر.

إن عدم الاستيعاب للنظريات النقدية الغربية في الفكر العربي المعاصر ولّد

---

(١) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، أمبرتو إيكو ص٢٨، ٢٩.

(٢) انظر: اقرأوني أولاً ثم ناقشوني هكذا تحدث جاك دريدا إلى المفكرين المصريين، محمد شعير، صحيفة أخبار الأدب، القاهرة، العدد ٣٤٥، ٢٠ فبراير ٢٠٠٠م ص٦، ٧ نقلاً من: جاك دريدا عربياً، محمد أحمد البنكي ص٢٠٩.

بدوره التعامل غير العلمي مع هذه النظريات، بحيث كان التعامل معها تعاملاً مطلقاً غير مستوعب لما تواجه هذه النظرية من مآزق في النقد الغربي نفسه، ويأتي هذا الاستعمال العربي لعموم نظرية التأويل كحقيقة مطلقة بدون تكليف العناء في البحث عن النِزاعات التي أثيرت تجاه كثير من الأمور المفصلية في النظرية ذاتها، كالذي أُثير حول البنيوية أو التفكيكية بغالب مفرداتها على سبيل المثال، وهذا الإغفال للنقد الموجه للنظرية في الفكر الغربي والناتج لعدم الاستيعاب هو سبب التجاوزات في إطلاق بعض الشعارات المبالغ فيها على هذه النظريات؛ من أنها فتح في العلوم الإنسانية[١]، إضافة إلى ذلك فإن مناهج النقد الغربية بعمومها تتميز بتنوع وتعدد واسعين داخل مدارسها، كما يؤكده بول ريكور بأنه: «لا توجد نظرية عامة أو قانون واحد للتأويل، بل توجد نظريات متعددة ومتصارعة»[٢] ولنتيجة عدم الاستيعاب؛ فإن النقد العربي والناقل لهذه النظرية يُغفل هذا التعدد، وقد يتعامل معه بدوافع إيديولوجية كما سيأتي بيانه قريباً.

إن عدم الاستيعاب العربي للنظرية الغربية يرجع إلى متلقي النظرية، ولكن عندما نعود إلى المربع الأول وهو النظرية ذاتها، فإن النظرية بحد ذاتها نظرية غير مستقرة، وكثير من بُناها الأساسية لم يحسم بعد، وقد يكون ذلك من أسباب عدم الاستيعاب، ولكن حسم النظرية من عدمها في الفكر الغربي قد لا يكون هو أيضاً مستوعباً عند الكثير من نقاد النص الشرعي حسب خلفياتهم الفلسفية المتفاوتة وإدراكهم وتعاملهم مع الحركة النقدية الغربية، ولذلك لا يظهر تصريح بعدم الحسم إلا في المنعرجات التأويلية الصعبة ومن لدن مفكرين تمثل خلفيتهم الفلسفية خلفيةً أعمق من غيرهم، فتضطرهم هذه المآزق إلى الاستسلام والاعتراف بمحدودية كثير من مباني النظرية الحديثة للتأويل، وهذا الاعتراف لا يعني التسليم بالعجز من لدن المفكر بقدر ما يعطي المفكر فرصة أطول للمراجعة والبحث وإعطاء مزيد من الوقت للوصول إلى نتاج أكثر أهمية، فالفلسفات التي ظهرت في عصر التنوير كما هي فلسفة سبينوزا ـ وهو من أهم من ابتدأ النقد

---

(١) كما يكثر تردداه عند محمد أركون وعلي حرب وغيرهم.

(٢) ظاهريات التأويل قراءة في دلالات المعنى عند بول ريكور، محمد هاشم عبد الله، مجلة فصول، العدد ٥٩، ٢٠٠٢م ص٩٧.

التاريخي للنصوص المقدسة ـ وفولتير[١] وغيرها يرى أركون على سبيل المثال محدوديتها حيث يقول: «ينبغي أن نعلم أن عقل التنوير على الرغم من عظمته يظل محدوداً، إنه ليس مطلقاً كما توهمنا في فترة من الفترات»[٢]. ويقول أركون أيضاً حول الخلفية التي تأثر بها أثناء تدوينه لكتابه «نقد العقل الإسلامي» من أنها: «كتبت بين عامي ١٩٧٦م و١٩٨٤م وبالتالي فهي تحمل الآثار المزدوجة لمناقشات تلك الفترة ولتوجهات البحث العلمي التي كانت سائدة فيها، أقصد أنها كانت متأثرة بالمناقشات التي دارت آنذاك بين علماء الألسنيات والدلالات السيميائية والنقد الأدبي وعلماء الاجتماع والإنثربولوجيا والمؤرخين، ولكي نفهم تلك الدراسات والمناخ الذي صدرت فيه؛ فإنه ينبغي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار ذلك الفرح الفكري الغامر والثقة العارمة السائدة آنذاك، وهذا ما أثار فينا نحن الباحثين الشباب آنذاك تلك المناقشات والمناظرات الخصبة الجارية بين كبار أساتذة تلك الفترة، ولكننا أصبحنا الآن مدركين لنسبيّة نظرياتهم أكثر بعد أن ابتعد بنا الزمن عنهم، فالواقع أنهم ما كانوا متخلّصين ـ على عكس ما كنا نتوهم ـ من استراتيجيات السلطة والبحث عن الشهرة والارتفاع في سلم المناصب الأكاديمية»[٣]. ويقول أركون أيضاً عن اللسانيات التي اعتمد عليها كثيراً في تأويله لكثير من الأصول العقائدية، مكتشفاً نفسه في المآزق والمنعرجات التأويلية: «أعتقد أن اللسانيات هي علم في طور التكوين والبحث عن مناهجه الخاصة، وأعرف عن طريق التجربة أن هناك خلافات كثيرة وصراعات عديدة بين علماء الألسنيات، وأنهم يجدون صعوبة كبيرة في التوصل إلى اتفاق ما»[٤].

---

(١) فولتير كاتب وشاعر فرنسي شهير ولد عام ١٦٩٤م كتب الشعر والمسرحيات واهتم بفلسفة لوك وفيزياء نيوتن وكتب بعض الكتب الفلسفية، وسجن أكثر من مرة بسبب مواقفه الجريئة، واشتهر فولتير بمحاربة التعصب الديني ونقد المسيحية وألف في ذلك عدداً من الرسائل، واتهم بالإلحاد ولقي في ذلك معاناة شديدة وتوفي عام ١٧٧٨م. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص١٨٨، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي ٢/٢٠١، تاريخ الفلسفة، إميل برهييه ٥/١٧٧.

(٢) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون ص٣١٩.

(٣) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون ص٣٤، ٣٥.

(٤) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٢٣٠. وانظر أيضاً: القرآن من التفسير الموروث إلى تحلل الخطاب الديني، محمد أركون ص١٢١.

إن التصريح بنسبية النظرية أو حتى ببعض بناها الأساسية لا يأتي في سياق الإقبال المتحمس للتأويل، وإنما يأتي في سياق الهم الداخلي الذي يعيشه المفكر أثناء تقابل الأضداد عند تطبيق النظرية، ولذلك فهذا الاعتراف ليس حاضراً بالقوة التي يحضر بها الحديث المطلق عن فتوح النظرية، وإنما يحضر في فترات العجز عن المواصلة بهذا المشوار إلى منتهاه.

وعلى صعيد آخر فإن النظرية التأويلية الحديثة هي جزء من منظومة الفكر العلماني الغربي الذي لا زال يخضع للتجارب النقدية وخصوصاً في موقفه من الدين ـ على اختلافٍ في هذا الموقف ـ وفي هذا السياق يذكر هاشم صالح: «أن أركون عندما يتحدث أمام الجمهور الغربي عنها ـ أي العلمانية ـ ينتقد التطرف الذي لحق بها أثناء المرحلة الوضعية في القرن التاسع عشر وحتى منتصف هذا القرن، ويدعو إلى إعادة التفكير فيها أو تجديدها لكي تلبي الحاجات الروحية المستجدة للمجتمع الفرنسي أو الأوربي بشكل عام»[(١)]، ويضيف هاشم صالح أيضاً عن أركون: «أنه ليس هو وحده الذي ينتقد التطرف العلمانوي؛ وإنما الكثير من المفكرين الأوروبيين أنفسهم (انظر مثلاً أبحاث إميل بولا أو جان بوبيرو أو حتى الفيلسوف الكبير بول ريكور) كلهم يدعون إلى توسيع علمنة القرن التاسع عشر من أجل أن تستوعب حاجات جديدة لم تكن مطروحة سابقاً، وكلهم يدعون إلى تشكيل علمنة واسعة ومنفتحة على كل أبعاد الإنسان بما فيها البعد الروحي»[(٢)].

وبعد هذا التغير المستمر في الفكر الغربي سواء على المستوى الكلي وهو العلمانية أو على المستوى الجزئي كالنظريات التأويلية الحديثة؛ قد يتساءل المتابع للتطورات النقدية عن مستقبل النظريات التأويلية لو أحدث الغرب نفسه قلباً في المناهج كالذي حدث في الثورات النقدية الحديثة، هل يعني ذلك أن النظريات الممارسة على النصوص الشرعية في الاستعمال العربي التي استعملت بشكل أشبه بالقطع هل ستهتز وتفقد قيمتها العلمية أو يكون لها مستقبل آخر؟ إن الإجابة على هذا التساؤل متروكة للمستقبل الفلسفي الذي هو أقرب إلى الزمان القريب منه إلى الزمان البعيد.

---

(١) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون من مقدمة الحوار الثالث في الكتاب ص٣١٣.

(٢) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون من مقدمة الحوار الثالث في الكتاب ص٣١٣، ٣١٤.

المبحث الثاني

نقد تطبيق النظرية على النصوص الشرعية

تمهيد

تجتمع عموم النظريات التأويلية في نسختها العربية في محاولة الإمساك بزمام المعاصرة ومحاولة اللحاق بالمنجز الغربي على مستوى النظريات والمناهج النقدية، ولذلك تُعد المشاريع التأويلية وما يُسمى بالقراءات الجديدة للدين نسخاً معربة لآخر ما توصلت إليه الآلة النقدية الغربية في مجال نقد النصوص، ولذلك يكثر دوران المصطلحات التي تدل بعمومها على الجِدّة كمصطلح المعاصرة أو مصطلح الحداثة، وهذا الدوران سواء كان عنوان المشروع كعنوان مشروع محمد شحرور مثلاً «دراسات إسلامية معاصرة» بخمسة أجزاء، أو كان على مستوى الأبحاث والسياق العام، ولكن لا بد من التنبه هنا أن هذه المناهج النقدية وإن اعتمدت في بناها الأساسية على المعاصرة والحداثة؛ إلا أنها قد ترجع إلى التراث ـ أحياناً ـ ليس لاستلهامه والاعتماد عليه قبل الانطلاق في صياغة النظريات النقدية؛ بقدر ما هو توظيف واستغلال وقد سبق بيان شيء من ذلك[١]، ولكن تبقى المعاصرة هي الأساس.

---

(١) انظر على سبيل المثال: استغلال بعض منجزات التراث في صياغة نظرية تاريخية النص =

إن المعاصرة على اختلافها ـ التي تحرص الخطابات التأويلية على أن تكون هي منطلقها الأساسي ـ يجمعها التماشي مع آخر الصيحات النقدية في الفكر الغربي، وإن كانت تحاول من خلال ذلك تطوير الفكر الديني بناء على مخرجات الحداثة أو ما بعد الحداثة، ومحاولة إيجاد تصالح ـ حتى لو كان وهمياً ـ بين الإسلام وبين آخر ما وصلت إلى الحضارة الغربية سواء على المستوى العلمي أو على المستوى النظري كقضايا الديمقراطية أو حقوق الإنسان.

وفي موضوع المعاصرة لا بد من البيان أن الحقيقة الزمنية تفرض أن كل جديد سيؤول قديماً في العصور المتوالية، ولذلك فإن نقد النظريات التأويلية المعاصرة هنا ليس امتداداً للصراع الأزلي بين القديم والجديد، وأن كل قديم يملك مقومات الأصالة والصحة، بينما الجديد يتقاصر عن ذلك حتى يُصنف في خانة الضعف والتهالك. إن من المهم التنبيه إليه ـ ونحن في سياق نقد النظريات التأويلية الحديثة ـ أن الزمن لا يؤثر في صحة المناهج من عدمها، فليس التقادم الزمني من مرجحات الصحة ولا التأخر الزمني أيضاً، والزمن لا يعطي صيغة مقبولة أو مرفوضة للنظريات النقدية، ولذلك فكون هذه النظريات التأويلية معاصرة لا يغير من الحكم على النظرية، وإنما المعيار حقيقة النظرية والبناء الداخلي لها، فقد تكون النظريات التأويلية في مجال النص الشرعي مردودة وإن كانت متقادمة في الزمن كنظريات المتكلمين والفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، وقد تكون بعض النظريات المعاصرة مقبولة كبعض مفردات نظرية «جماليات التلقي»[1]، وبعض مفردات النظرية المادية في كشفها لبعض الجوانب الفكرية وعلاقتها بالواقع.

ولكن المهم التأكيد عليه أن هذا النقد ليس لأجل حساسية المعاصرة ولا الحداثة؛ لأن الأصالة ليست نقيضاً للمعاصرة، ولكن ليبيّن أن النقد العلمي المحايد لا ينظر إلى الزمن كورقة ترجيح، حتى لا يمارس نفس الدور الذي يلعبه نفس المشتغلين بالنظرية التأويلية الحديثة من ترجيحهم للنظريات النقدية بناء على

= ونظرية المقاصد. وقد سبق تقرير ذلك ص٢٤٤، ٢٨٥ من البحث.

(١) سيأتي بيانها قريباً.

المرجّح الزمني، وإن كان هذا غير مصرح به، إلا أن هذا هو المسكوت عنه في الخطاب التأويلي المعاصر، ولكن المرجِّح في قبول النظرية التأويلية من عدمها هي النتائج العلمية التي يتحصّل عليها الناقد المحايد بعد أن يضع النظرية على طاولة التشريح.

المطلب الأول

في مفهوم النص

عند الحديث عن نقد نظرية التأويل الحديثة في تأويل النصوص الشرعية لا بد من التساؤل حول مصطلح «النص» نفسه والتداخل الذي حصل في استخدام مفهوم هذا المصلح في الحقول المعرفية المتغايرة، وما سببه هذا التداخل من مآزق في تنزيل النظرية التأويلية على النصوص الشرعية.

إن أول ما يمكن الإشارة إليه في هذا السياق أن علم «النص» نفسه ـ وهو ما يتعلق بماهية النص ومفهومه ودلالاته وعلاقاته بالمُنتج أو بالمستقبل له ـ لا يزال في بداياته الأولى كما أشار إلى ذلك فان ديك[1]، فكل حسم ـ والحالة هذه ـ يعد مغالطة علمية، وخصوصاً أن علم النص كغيره من النظريات النقدية الغربية تعتمد في مرتكزاتها الأساسية على حزمة من النظريات هي أيضاً نفسها لا زالت في طور التكوين ولم تصل إلى درجة الحسم أو القانون إن صح التعبير.

إن من المهم في نقد النظرية التأويلية الحديثة وموقفها من النص الشرعي؛ فحص مدى التطابق بين مفهوم النص في الثقافة الغربية وهي المرجع الأساسي لنظرية التأويل الحديثة، وبين مفهوم النص في الثقافة العربية التي جاءت النصوص الشرعية متموضعة من خلالها. إن الحديث عن مفهوم النص في المدارس النقدية الحديثة هو عملية مغامرة، من حيث إنه دخول إلى منطقة معرفية غير واضحة المعالم والحدود ولا البداية والنهاية ولا المضمون والدلالة، والأمر فيه أكثر تعقيداً، بخلاف الدخول إلى مفهوم النص في المدارس النقدية المتقدمة

---

(١) انظر: النص بنياته وتجلياته، فان ديك ترجمة: محمد العمري، ضمن كتاب: في نظرية الأدب مقالات ودراسات، كتاب الرياض عدد ٣٨، فبراير ١٩٩٧م، من منشورات مؤسسة اليمامة الصحفية، الرياض ص١٠٢.

من حيث إنه دخول إلى منطقة معرفية واضحة المعالم والحدود من حيث البداية والنهاية والمضمون والدلالة.

إن مفهوم النص في الثقافة الغربية يضطرنا إلى استدعاء بعض ما سبق ذكره حول مصطلح «التناص»[١]، وأن النص في حقيقته وجوهره هو فسيفساء من نصوص متداخلة تشكل في مجموعها صورة النص الذي ينبثق من الناصّ، ولا يوجد نص نقي على هذا الاعتبار، وهذا المعنى في التداخل النصوصي يميز غالب مدارس النقد الغربي الحديث، وتعد الناقدة جوليا كريسطيفا أول من دشن هذا المفهوم في الثقافة الغربية حيث تقول عن تحديد مفهوم النص بأنه: «جهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان بواسطة الربط بين كلام تواصلي يهدف إلى الإخبار المباشر وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه أو المتزامنة معه، فالنص إذن إنتاجية وهو ما يعني:

أ ـ أن علاقته باللسان الذي يتموقع داخله هي علاقة إعادة توزيع، ولذلك فهو قابل للتناول عبر المقولات المنطقية لا عبر المقولات اللسانية الخالصة.

ب ـ أنه ترحال للنصوص وتداخل نصي، ففي فضاء نص معين تتقاطع وتتنافى ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى»[٢]. وهذا التحديد من جوليا كريسطيفا لمفهوم النص أصبح شبه أصل متفق عليه بين النقاد الغربيين وتنوعت تعبيراتهم في الدلالة على هذا المفهوم وتطويرهم له، فعلى سبيل المثال يقرر رولان بارت هذا المفهوم بقوله: «إننا لنعرف الآن أن النص ليس سطراً من الكلمات ينتج عنه معنى أحادي.. ولكنه فضاء لأبعاد متعددة تتزاوج فيها كتابات مختلفة، وتتنازع دون أن يكون أي منها أصلياً، فالنص نسيج لأقوال ناتجة عن ألف بؤرة من بؤر الثقافة، إن الكاتب لا يستطيع إلا أن يحاكي حركة سابقة له على الدوام دون أن تكون هذه الحركة أصلية»[٣]. ويقول بارت أيضاً: «النص مصنوع من كتابات مضاعفة، وهو نتيجة لثقافات متعددة تدخل كلها بعضها مع البعض في حوار ومحاكاة ساخرة وتعارض، ولكن ثمة مكان تجتمع فيه هذه

---

(١) انظر: ص١٢٥ من البحث.

(٢) علم النص، جوليا كريسطيفا ص٢١.

(٣) انظر: هسهسة اللغة، رولان بارت ص٨٠.

التعددية، وهذا المكان ليس الكاتب كما قيل إلى الوقت الحاضر؛ إنه القارئ»[١]. ونص رولان بارت هذا هو صورة طبق الأصل لنصوص كثيرة في توصيف لمفهوم النص وخصوصاً في المدارس النقدية المتأخرة كما عند فيلسوف التفكيك جاك دريدا[٢] وبول ريكور[٣] وشكلوفسكي[٤] التي تنزع في عمومها إلى تعريف النص كما هو الجذر اللاتيني (text)[٥] بأنه نسيج متداخل متشابك تتولد عنه مفاهيم لا تفرض شكلاً واحداً، ويعزو أمبرتو إيكو التعقيد في مفهوم النص لهذا التداخل حيث يقول: «النص يتميز عن سواه من نماذج التعبير بتعقيده الشديد بما لا يقاس. أما علة التعقيد الأساسية فتكمن في كونه نسيج ما لا يقال[٦]»[٧]. وهذه الاستعارة البيولوجية تبين إلى أي مدى وصلت شدة التداخل والتعقيد في مفهوم النص في الفكر الغربي.

إن تحديد الخصائص الجوهرية في مفهوم النص هي التي ستحدد مسبقاً طريقة التعامل معه، وهذا الذي حصل في الثقافة النقدية الغربية، ولذلك فإن مفهوم النص بصفته نسيجاً متداخلاً هو المنطلق الأساسي في النظر إلى النصوص من ناحية نقدها أو فهمها وتأويلها، ولذلك فنظرية فهم النص التي تقصي المؤلف على حساب النص وتفتح النص لعدد لا متناهي من التأويلات، وتحيل بعض الظروف الخارجة عن النص إلى سلطة تمارس فهم النص حسب سياقاته التاريخية؛ هي نتيجة حتمية للنظر إلى النص على أنه نسيج متداخل متشابك وليس نقياً.

إن مفهوم النص كما سبق في الثقافة الغربية يخالف مفهوم النص في الثقافة

---

(١) هسهسة اللغة، رولان بارت ص٨٣.
(٢) انظر: وصف دريدا للنص: نقلاً من بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل ص٢٢٠.
(٣) انظر: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، بول ريكور ص١٠٥.
(٤) انظر: البنية، شكلوفسكي ص١٤٠، نقلاً من كتاب: نظرية التلقي، روبرت هولب ص١٠٩.
(٥) من ضمن معاني الكلمة في اللغة الإنجليزية: النسج أو الغزل. انظر: المورد، منير البعلبكي ص٩٦١.
(٦) «المالايقال» كل ما يخرج عن التحديد المنطقي للواقع فيعجز النطق عن إيراده فيكون أولى بالصمت. انظر: المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، يوسف الصديق ص١٢٤.
(٧) القارئ في الحكاية التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، أمبرتو إيكو ص٦٢.

العربية التي نزلت بها النصوص الشرعية، فإذا كان النص يدل على معنى النسيج المتشابك المتداخل في الثقافة الغربية؛ فإن النص في الثقافة العربية له مدلولات مغايرة لا تجتمع مع المدلول الغربي، فالنص في الثقافة العربية يدور على عدة معاني وهي: الظهور والرفع والتعيين والثبات والتوقيف ومنتهى الشيء وبلوغ أقصاه والثبات، فقد جاء في لسان العرب: «النص: رفعك الشيء، نص الحديث ينصه نصاً أي رفعه.. ويقال: نص الحديث إلى فلان أي رفعه.. وكل ما أُظهر فقد نُص.. ونصت الظبية جيدها: أي رفعته.. قال ابن الأعرابي: النص الإسناد إلى الرئيس الأكبر، والنص التوقيف، والنص التعيين على شيء ما.. ونص الرجل نصاً إذا سأله عن شيء حتى يستقصي ما عنده، ونص كل شيء منتهاه.. والنصنصة: إثبات البعير ركبتيه في الأرض وتحركه إذا هم بالنهوض»(١)، فالمعاني التي ذكرها صاحب اللسان كلها تدور على الوضوح والثبات وبلوغ النهاية في الشيء، بمعنى لا يكون فيه مجال للزيادة أو التداخل، ولم يرد في الاستعمال العربي مفهوم النسيج أو ما يدل عليه، وقد جاء مفهوم النص في الاصطلاح المتداول في مجال النصوص الشرعية منبثقاً عن معناه اللغوي، وهو الصريح الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، ويعد الشافعي من أوائل من أعطى مفهوماً للنص حيث يقول الشافعي «النص: هو المستغني بالتنزيل عن التأويل»(٢). وهذا المفهوم وجد قبولاً عند المشتغلين في مجالات النصوص الشرعية وتنوعت تعبيرات الأصوليين في التعبير عن هذا المفهوم(٣).

مع أن المفهوم العربي قد يجتمع مع المفهوم الغربي في بعض مكونات النص كالاقتباس والتضمين والاستعارة وغيرها؛ إلا أنه يختلف في كثير من محددات النص، وحيث إن تحديد مفهوم النص لم يكن بذلك الحضور في الثقافة العربية مقارنة بحضور مفهوم النص في الثقافة الغربية؛ فقد حصل خلط بين المفهومين بحيث حمل كثير من نقاد النصوص مفهوم النص في الثقافة العربية

---

(١) انظر: لسان العرب، ابن منظور، ٧/ ٩٧ مادة نصص.

(٢) الرسالة، الشافعي ص٥٤.

(٣) انظر على سبيل المثال: روضة الناظر، ابن قدامة ٢/ ٥٦٠، المستصفى من علم الأصول، الغزالي ٣/ ٨٤، الواضح في أصول الفقه، أبو الوفاء بن عقيل ١/ ٩١، شرح مختصر الروضة، الطوفي ١/ ٥٥٤ وغيرهم.

على المفهوم الغربي بشكل متطابق مما ولد قلقاً في كثير من النصوص الواضحة، وهذا مما يسببه النقل غير العلمي لمفهوم من حقل معرفي إلى حقل معرفي مغاير.

إن مفهوم النص في اللسان العربي على الضد من الأساسيات التي انبنت على مفهوم النص في الثقافة الغربية، ولذلك فالثقافة العربية بعمومها لم تُعر اهتماماً للنص المجهول مؤلفه سواء كان ذلك في النصوص الأدبية كالقصائد مجهولة المؤلف، أو حتى في مجال النصوص الدينية، كالأحاديث التي لا يعلم صدق نسبتها إلى الرسول ﷺ، إضافة إلى أن هذا الحضور لدور المؤلف في صناعة النص وإظهاره في الثقافة العربية أعطى دفعة معتبرة لمقاصده في النص، وهذا على خلاف مفهوم النص في الثقافة الغربية.

إن التصور المسبق لمفهوم النص مؤثر في طريقة التعامل مع تجلياته، ولذلك كان مفهوم النص المنقول عن الثقافة الغربية مؤثراً تأثيراً واضحاً في قارئي النص الشرعي من المحمّلين بخلفيات ما بعد الحداثة، وهذا المفهوم المنقول للنص في الخطاب العلماني لم يتبعه في العموم بيان أو توضيح لمفهوم النص في الاستعمال الحداثي العربي، ولكن تم توظيف مفهوم المصطلح بشكل محسوم ومفروغ منه، ولذلك يصف الخطاب العلماني القرآن بأنه «نص» بدون أي إضافات بل بالمفهوم المتداول في الثقافة النقدية الغربية للنص تمهيداً لتأويله على ضوء المدارس النقدية الحديثة التي تنزع منه الجانب الإلٰهي لتحل محله الجانب الإنسي.

إن حمل مفهوم النص في الثقافة العربية على مفهوم النص في الثقافة الغربية وإعمال ذلك في النصوص الشرعية يعد خلطاً وتشويشاً من حيث إن مفهوم النص في الثقافة الغربية لا يمكن أن يتحرك بانسجام مع المناخ الذي تتحرك فيه النصوص في الثقافة العربية، ولا يمكن بهذا النقل المبسّط تجاوز المشكلات التي تنجم عند نقل مفهوم مصطلح من حقل معرفي إلى حقل معرفي آخر، ولذلك لا يعد ادعاء تعظيم وتقديس النص القرآني في الخطاب العلماني مقبولاً كما يُردد في مفتتح كل عملية نقدية متساوقاً مع اعتباره في نفس الوقت نصاً لغوياً بالمعنى اللساني للكلمة، أو نصاً تاريخياً، أو منتجاً ثقافياً.

المطلب الثاني

المفارقة العلمية بين النص القرآني وغيره من النصوص

النص القرآني نص إلهي بامتياز، لم يتأثر تكوينه بأدنى مؤثرات خارجية على خلاف ما تدعيه النظريات النقدية الحديثة كنظرية التناص أو النظرية المادية لتشكّل النصوص، وهذا المعنى يعد من القطعيات الدينية التي يسلّم بها عموم المسلمين قديماً وحديثاً، أما النظر إلى النص القرآني بكونه نصاً بدون أي خصوصية، والتأكيد على أن النصوص مساوية من حيث تشكلها وطريقة انبثاق المفاهيم والدلالات منها؛ كل هذا يفرض على الاتجاهات النقدية الحداثية عدم اعتبار نقاوة النص القرآني، وعدم نقاوة النص القرآني هي بالذات المعارضة الصادرة من المكذبين بالقرآن إبان نزوله حيث ذكر الله ﷻ هذه المعارضة بقوله حكاية عن المشركين: ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ۝٥﴾ [الفرقان: ٥] وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ نَعۡلَمُ أَنَّهُمۡ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٞۗ لِّسَانُ ٱلَّذِي يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِيّٞ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيّٞ مُّبِينٌ ۝١٠٣﴾ [النحل: ١٠٣] ورد الله ﷻ عليهم بقوله: ﴿وَمَا كُنتَ تَتۡلُواْ مِن قَبۡلِهِۦ مِن كِتَٰبٖ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَۖ إِذٗا لَّٱرۡتَابَ ٱلۡمُبۡطِلُونَ ۝٤٨ بَلۡ هُوَ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ فِي صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَۚ وَمَا يَجۡحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا ٱلظَّٰلِمُونَ ۝٤٩﴾ [العنكبوت: ٤٨، ٤٩]. ومن هذا التشابه بين المشركين وبين أصحاب النظرية التأويلية الحديثة من القول بالتناص فإن النقد ـ حسب هذه النظرية ـ الذي يوجه إلى النص الأدبي أو النص الشعري أو النص التاريخي أو النص القانوني هو نفسه الذي يوجه إلى النص الديني بغض النظر عن خصوصية مصدره، وقد سبق تقرير هذه المساواة في مباحث سابقة(١). ومع هذه المساواة بين النصوص البشرية والدينية؛ فإن هناك مساواة أخرى داخل الحقل الديني نفسه، حيث تتم في هذه النظرية مساواة النصوص الدينية خفية الدلالة بالنصوص واضحة الدلالة، ويُساوَى في إعمال هذه النظرية بين نصوص الغيب ونصوص الشهادة، ونصوص الفروع ونصوص الأصول، وليس هناك فرق في درجة الإعمال والاشتغال.

---

(١) انظر: ص٢٥٨ من البحث.

إن النظرية التأويلية الحديثة انبثقت أساساً لمعالجة مشكلات في الكتاب المقدس، ثم تطورت حتى صارت عامة في نقد النصوص أياً كانت هذه النصوص ووجدت تنظيراتها الفلسفية الأكثر تعقيداً في مجال النصوص البشرية؛ وإن المغالطة تكمن في تجاهل هذه النظرية خصوصية النصوص القرآنية من حيث المصدرية والقصدية لهذه النصوص، ولذلك فالهرمنيوطيقا وما ينضوي تحتها من نظريات تأويلية تفصيلية نشأت في بيئة لها خصوصيتها الثقافية وهي تحكي في الحقيقة تاريخ أزمات الفهم التي يعانيها العقل الكتابي في استيعاب النصوص الدينية المعقدة، ولذلك لا يمكن والحالة هذه تحييد هذه المناهج النقدية، وأيضاً فإن البيئة الثقافية التي ترعرعت فيها النظريات التأويلية الحديثة لا يلزم أن تكون مماثلة للبيئة التي نزلت فيها النصوص القرآنية، إضافة إلى أن مشاكل الفهم التي يواجهها متلقي النصوص الدينية في الفكر الغربي وخصوصاً المشاكل التي يواجهها الكتاب المقدس سواء تعارضه مع العلم الحديث أو حتى تناقضاته الداخلية غير متحققة في متلقي النص القرآني، ولذلك فتحويل اللامشكلة إلى مشكلة ثم استيراد حل منهجي لها يعد مغالطة علمية لا من حيث توهم المشكلة، ولا من حيث الاختلاف الجذري بين النصوص القرآنية وبين غيرها من النصوص.

إن مناهج البحث في النصوص الدينية والنصوص القرآنية على وجه الخصوص له خصوصيته أيضاً، فبما أن مناهج البحث في الفكر الفلسفي المحض ينطلق من العقل الحر غير المقيد؛ فإن مناهج البحث في النصوص القرآنية ـ وإن كان العقل يلعب دوراً محورياً فيه ـ إلا أن النص يتحكم في مسيرة العقل فيبقى الفهم متكاملاً بين النص والعقل على اختلاف بين المدارس في تقديم أحدهما على الآخر، إلى جانب أن من أهدف النص التأسيس لتشريع غير محدد لا بالزمان ولا بالمكان، ويحمل خصائص ثبوتية غير قابلة للتبديل أو التغيير بوصفه نصاً لرسالة خاتمة؛ فلا بد أن يكون معاصراً باستمرار ومجاوزاً للتاريخ ويحمل خصائص الثبوت على الدوام، وهذه الطبيعة الكامنة في النص الإلٰهي راجعة إلى الأساس في مقصد النص والمتكلم بالنص الأول وهو الله ﷻ، وهذه الخصوصية لا يمكن أن تتحقق في النصوص البشرية مهما بلغت درجة كفاءتها. ولنتيجة مساواة النظريات التأويلية الحديثة بين النصوص الدينية والبشرية فقد حصل خلط

في المناهج المستخدمة في التعامل مع هذه النصوص المتغايرة؛ حيث استبعدت خصائص النص الديني وخصوصاً ما يتعلق بمصدرية النص ليبقى المنهج المستخدم في دراسة هذه النصوص أكثر حرية وانطلاقاً، ويرجع السبب في ذلك أيضاً إلى أن هذه النظريات والمناهج النقدية نشأت في بيئة تستبعد كون الوحي مصدراً للمعرفة، ولذلك فالمعرفة الخارجة عن الحس ليس لها اعتبار مقارنة بالمعرفة المتولدة من الإنسان سواء كانت عقلية مجردة، أو عن طريق الحس أو التجربة.

إن التفرقة بين خصائص أي نص وآخر هي مقدمة أولية لتحديد طريقة قراءته وفهمه، وهذا ما يخالف فيه الاتجاهات النقدية الحديثة التي اتخذت من مباني النظريات التأويلية منطلقاً أساسياً لها في التعامل وخصوصاً نزوعها إلى تساوي النصوص، ولذلك فإن المعلومات الأولية ضرورية في فهم النص ـ وخصوصاً ونحن في سياق خصوصية النص القرآني ـ فإن الإيمان بصدق النبوة بأدلتها، وأن ما جاء به الأنبياء على حقيقته، وأنه حق من عند الله؛ يعد مقدمة أولية ضرورية في التعامل مع النص القرآني لا من حيث نقاوة مصدره، ولا من حيث مقاصده، ويمكن تسمية هذه المعلومات قبليات ضرورية ـ إذا استعرنا المصطلحات الهرمنيوطيقية ـ وهذه المعلومات الأولية غير متواجدة في الخطاب العلماني الذي يساوي بين النصوص الدينية والبشرية، وأيضاً فإن معرفة أسماء الله وصفاته لها تأثير بشكل أساسي في فهم النص لأن المقصد الإلٰهي من النص القرآني فرع عن معاني هذه الأسماء والصفات، وبدون معرفة أسماء الله وصفاته لا يمكن القبض على الفهم بشكل متماسك، كما حصل مع المدارس التأويلية القديمة كالمدارس الكلامية والمدارس الفلسفية حيث لم يكن تصور أسماء الله وصفاته يتم بصورة متكاملة، ولذلك أثر هذا على فهم النصوص وطريقة التعامل معها، وهذا نفسه يحصل مع المدارس التأويلية الحديثة التي انطلقت من الفكر الغربي لصياغة مناهجها في فهم وتأويل النصوص القرآنية.

ولذلك فإن الإيمان بمصدرية النص ومقاصد قائل النص وهو الله ﷻ في النصوص القرآنية يعد نقطة مفصلية بين التفسير الإسلامي للنصوص الدينية وبين النظرية التأويلية الحديثة التي اعتمدت اعتماداً كلياً على محورية النص اتباعاً لهايدجر وجادامير.

إن أهم مقصد للنص القرآني في كونه بياناً ونوراً وهدى ورحمة كما وصفه الله ﷻ بعدة أوصاف منها على سبيل المثال ما جاء في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾﴾ [آل عمران: ١٣٨] وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [يونس: ٥٧] وقوله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۙ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴿٨٢﴾﴾ [الإسراء: ٨٢] إضافة إلى مقصد القرآن بتجاوز المختلف فيه إلى المتفق عليه كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [النحل: ٦٤] وتنزيل النظريات التأويلية الحديثة على النص القرآني كما مر في مباحث التطبيقات ينزع الصفات الجوهرية في خصائصه من كونه بياناً ونوراً وهدى ورحمة واجتماعاً إلى اختلاف وتعدد وصراع تأويلات أو حجب وتخفي أو ألاعيب أو مخاتلة وخداع ـ على حد تعبير علي حرب[1] ـ في حين أن النص الديني لا يمارس مثل ذلك؛ بخلاف النص البشري الذي قد يكون فيه شيء مما سبق.

وليس في النص القرآني مسافات للمسكوت عنه أو اللامفكر فيه ـ على حد تعبير أركون وعلي حرب أيضاً[2]ـ حيث إن قائل النص البشري قد يخضع لتوازنات ظروف اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية أو مصالح ذاتية، بينما النص الإلٰهي لا يجري عليه مثل هذه النوازع.

أيضاً جانب آخر من مغالطة مساواة النصوص الإلٰهية بالنصوص البشرية؛ حيث لا يمكن استعمال المنهج الفرويدي أو الماركسي وهي من أهم روافد نظرية التأويل الحديثة في الكشف عن مراد قائل النص، فإن البحث في شعور أو لا شعور قائل النص أو البحث عن الدوافع النفسية لمُصدِر النص كما هو التأويل الفرويدي غير وارد في مجال النصوص الإلٰهية، إضافة إلى البحث عن السلطات والقوى كسلطة الواقع داخل النص كما هو التأويل الماركسي كل هذا لا يمكن البحث فيه بما أنه يتعلق بجانب من الألوهية.

---

(١) انظر: وصف علي حرب للنص: نقد النص، علي حرب ص١١، ١٦.

(٢) انظر وصف أركون: قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، محمد أركون ص٢٧٤. وانظر: نقد النص، علي حرب ص١٥.

إن تركيز بعض مدارس الهرمنيوطيقا على أن «يفهم القارئ النص أكثر من فهم المؤلف نفسه»[١] على فرض تحققه في النصوص البشرية؛ فإن ذلك غير وارد في النصوص الإلٰهية، من حيث تعالي النص الإلهي، فإن القول بتأثر المؤلف بعصره أثناء تدوين النص غير وارد عند الحديث عن النصوص الإلٰهية، وزيادة على ذلك فإن النص الإلٰهي لا يقتصر في وظيفته الإيصالية على جيل المخاطبين بالنص في أول نزوله؛ بل يتعداه إلى مخاطبين تفصل بينهم وبين المخاطبين الأُوَل مسافات متباعدة في الزمان والمكان، بينما النص البشري هو في الأصالة محدود زمانياً ومكانياً في متلقيه الأول، وإن تجاوز متلقيه الأول فإنه تجاوزٌ محدود جداً مقارنة بالنص الإلهي، وهذا التجاوز المكاني والزماني المحدود في النص البشري ليس راجعاً لماهية النص نفسه؛ بل لمتعلقات النص من حيث تعلقه بأحكام عامة أو قيم إنسانية يستوي فيها أغلب المتلقين وإن تفاوتت أزمنتهم وأمكنتهم.

إن أهم مُخرج من مخرجات الهرمنيوطيقا بكافة مدارسها المتنوعة في قراءة النص أياً كان هذا النص هو الإيمان بالتغير وعدم الثبات لمعاني النص، وهذا التغير راجع إلى عوامل عديدة منها الزماني والمكاني والمتلقي والظروف المتعددة وقد سبق بيان ذلك، وهذا التغير كما تحدده مباني وأصول نظرية التأويل الحديثة لا يقتصر على النص البشري؛ بل يشمل حتى النصوص الدينية، مع عدم تفريق بين هذه النصوص لا من حيث المصدر ولا من حيث الخصوصية، مع أن مساواة نظرية التأويل الحديثة بين النصوص انطلقت من النظر إلى النص بغض النظر عن مصدر النص؛ أي: نظرت إلى المساواة من الجانب اللغوي مع إغفال المضامين العقدية والتشريعية للنص القرآني التي تختلف عن مضامين أي نص آخر، ولذلك حصل جزء من التحدي لأجل هذه المضامين كما قال سبحانه تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ

---

(١) هذه المقولة متداولة في الخطاب الهرمنيوطيقي بكثرة، وترجع بدايتها إلى شلايرماخر كما نص على ذلك بول ريكور. انظر: صراع التأويلات، بول ريكور ص٤٥٥. وإن كان هناك من يعارضها بشدة كبول ريكور نفسه على سبيل المثال. انظر معارضته إياها في كتابه: نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، بول ريكور ص٥٤.

إن كنتم صادقين ﴿٢٣﴾ [البقرة: ٢٣] وقال تعالى أيضاً: ﴿أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين ﴿١٣﴾ فإلم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وأن لا إله إلا هو فهل أنتم مسلمون ﴿١٤﴾﴾ [هود: ١٣، ١٤] ولذلك فإن أي مساواة بين النص الإلٰهي والنص البشري تعد تجاوزاً للمنهج العلمي المتوازن، فإذا كان النص البشري يقبل التعدد على ضوء النظرية التأويلية الحديثة، فإن النصوص الشرعية لا تقبل التعدد بالمفهوم الحداثي للكلمة؛ فضلاً عن النصوص الشرعية المحكمة التي لا تقبل التعدد ولا الاختلاف كحال النصوص المؤسِّسة للقطعيات الاعتقادية كالوجود الإلٰهي وما يتعلق به من أسماء وصفات، أو الوحدانية، والنبوة، واليوم الآخر وغيرها من القطعيات الدينية الثابتة التي لا تقبل التعدد ولا الاختلاف، ويرجع هذا الثبات إلى أن هذه النصوص تحكي حقائق موضوعية ثابتة وليست حكاية عن تصور قابل للتغيير، هذا في الجانب العلمي الخبري؛ أما في الجانب العملي كنصوص الأحكام فمنها أيضاً ما هو محكم وواضح الدلالة ولا يحتمل التعدد في الفهم والتأويل كالنصوص المحكمة في بعض الأحكام كوجوب الصلاة والزكاة وتحريم الزنا والربا وغيرها، مع الأخذ بعين الاعتبار أن تغير الحكم في بعض الأحكام ليس راجعاً إلى تغير الحكم في ذاته؛ وإنما لتغير مقومات الحكم المتعلقة بمتغيرات مفتوحة كبعض الأحكام المتعلقة بالعرف أو العادة أو الضرر أو الحرج وغيرها من المتغيرات.

مع أنه من المهم التنبيه على أنه وإن حصل تشابه ظاهري بين تغير فهم النص بالمعنى الحداثي للتغير كما في النظرية الحديثة للتأويل وبين اختلاف العلماء، ومحاولة تمرير هذا الاختلاف تحت غطاء الاختلاف في فهم النص كما تدعيه النظرية التأويلية الحديثة[1]؛ فإن الاختلاف الحاصل بين العلماء في فهم النص يختلف اختلافاً مغايراً عن الاختلاف في فهم النص في النظرية التأويلية الحديثة، من حيث إن النظرية التأويلية الحديثة تفتح التأويلات لكافة النصوص بما فيها المحكم وقطعي الدلالة، إلى جانب أن جميع الأفهام والتأويلات للنص

(١) يعد أركون على سبيل المثال الآراء التي يوردها الرازي في تفسيره من التعدد الهرمنيوطيقي.

صحيحة حتى مع تضادها حيث لا يوجد معيار للتقويم، ولكن الخلاف الموجود بين العلماء مع أنه يختلف في المنطلق عن النظرية التأويلية الحديثة من ناحية فهم النص؛ فإن مخرجاته أيضاً تختلف، فلم يمتد الخلاف أو يُجَز في المحكم من النصوص والقطعيات الدينية، إلى جانب أنه مع تعدد الخلاف في فهم النص إلا أن الحقيقة في نظر المختلفين واحدة غير متعددة، وهي جوهر المعنى المراد من الشارع[١]، بل حتى الذين صوبوا جميع المجتهدين ـ مع اعتبارهم أن الحقيقة واحدة ـ لا يقولون بالتصويب في جميع الأحكام وإنما فيما ليس فيه نص[٢] إلى جانب أن المختلفين من العلماء يعتبرون أن هناك معياراً لتقويم صحة الفهم يخضع لمعايير علمية تخضع لها التفسيرات المتعددة للنص.

وإذا كانت النصوص الإلٰهية والبشرية متساوية من حيث لانهائية تأويلاتها كما هي عليه في النظرية التأويلية الحديثة؛ فإن هذا يعني عدم ثبات الشريعة سواء من ناحية العقائد أو ناحية الأحكام، ويكون دوران الشريعة حسب الأهواء والذوق الإنساني المتغير، إلى جانب الالتفاف على فهم خاتمة الرسالة المحمدية وخلود شرائعها.

إن ثبات معاني النصوص الشرعية وأحكامها على وجه الخصوص راجع بدرجة أساسية عن صدور هذه الأحكام من الشارع وعدم نسخها، إضافة إلى تعلق الشريعة بالإنسان الذي هو محور التشريع وبالجانب الإنساني الثابت في كيانه وطبيعته مما لا يمكن أن يتغير حتى مع تطور المجتمعات في الأزمنة والأمكنة، فالنصوص المتعلقة بعلاقة الرجل بالمرأة سواء العلاقة الشرعية أو غير الشرعية مبنية على العلاقة الفطرية بين الرجل والمرأة، وهذه العلاقة الفطرية ثابتة في الجنس الإنساني مما لا يمكن أن تتغير، ومثل ذلك النصوص المتعلقة بالإنسان ونزوعه للتملك وحبه للمال، ولذلك جاءت الأحكام الشرعية مؤسِّسة

---

(١) انظر ـ للاستزادة والتوضيح ـ: الواضح في أصول الفقه، أبو الوفاء بين عقيل ٥/٣٥١، ٣٥٦، الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم ٥/٧٠، المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ٢/٩٨٨، المحصول من علم الأصول، الرازي ٦/٣٦، روضة الناظر، ابن قدامة ٣/٩٨٦.

(٢) انظر ـ للاستزادة والتوضيح ـ: شرح مختصر الروضة، نجم الدين الطوفي، ص٦٠٣، الأحكام في أصول الأحكام، الآمدي ٤/١٨٣.

للأصول في العلاقات المالية بين الأفراد، وغير ذلك كثير، فكما أن هناك ثباتاً في القيم الأخلاقية الإنسانية كحسن العدل والصدق وقبح الظلم والكذب؛ فإن هناك جانباً ثابتاً في الإنسان جاءت نصوص الشريعة متوائمة معه.

المطلب الثالث

اللغة والدلالات

إن الرؤية الجديدة التي قدمتها النظرية التأويلية الحديثة والمتعددة الجوانب في فهم النص وخصوصاً في قراءة النص القرآني قد حصل فيها خروقات علمية، حيث إن هذه النظرية المستخدمة في مجال النص القرآني تغفل أن القرآن الكريم بحد ذاته نص مكتمل معالم النصوصية ـ حسب علم النص الحديث[١] ـ وليس عبارة عن نصوص مجزأة غير مترابطة، وهذه التكاملية والوحدة في النص القرآني راجعة إلى أن مُصدر النص وقائل النص هو الله ﷻ من جهة؛ ومن جهة أخرى فإن النص نفسه وِحدة واحدة مترابطة زمانياً ومكانياً حيث إنه من الثابت في صحيح السنة أن القرآن نزل من السماء السابعة إلى بيت العزة في السماء الدنيا، ثم نزل بعد ذلك مفرقاً حسب الوقائع كما جاء عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ۝٣﴾ [الدخان: ٣] وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ۝١﴾ [القدر: ١] حيث قال: «أُنزل القرآن جملة واحدة إلى سماء الدنيا ليلة القدر، ثم أنزل بعد ذلك في عشرين سنة»[٢]، ولذلك فإن النص القرآني قائم على الوحدة الموضوعية سواء بين السور نفسها، أو بين الآيات داخل السورة الواحدة، وهذه الوحدة الموضوعية كانت مدار اهتمام علم المناسبات أحد أهم مباحث علوم القرآن، ودوّن في ذلك الكثير من المباحث على اعتبار أن القرآن الكريم نص كلي واحد ذو بنية متكاملة[٣]، وهذه الوحدة الموضوعية في النص

---

(١) يرى علم النص الحديث أن النص لا بد أن يتحقق فيه الشروط التالية: سياق، رسالة، مرسل، مرسل إليه، وسيلة، شفرة. انظر الخطيئة والتكفير، عبد الله الغذامي ص٧.

(٢) أخرجه النسائي في السنن الكبرى في تفسير سورة الفرقان باب قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ خِلْفَةً﴾ ح(١١٣٧٢). وصححه الحاكم في المستدرك ٢/ ٢٤٢.

(٣) من كتب التفسير المهتمة في موضوع علم المناسبات على سبيل المثال: نظم الدرر =

القرآني حاضرة في الاستعمال الفقهي للنصوص القرآنية، وقد تولّد من ذلك مباحث العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمفصل، وغيرها من الآليات التي يستخدمها المشتغلون في النصوص القرآنية من حيث إن القرآن الكريم نص كلي لا يمكن فصل بعضه عن بعض، ولذلك فإن ما تقوم به النظرية الحديثة للتأويل لا يراعي الوحدة الموضوعية للنص أياً كان هذا النص الكلي، وهذا الإهمال لهذه الوحدة يسبب خروقات في الفهم الكلي للنص ذاته، وقد انتبه أمبرتو إيكو إلى أهمية موضوع الانسجام في النص حيث يقول: «إن الانسجام الداخلي للنص هو الرقيب على مسيرات القارئ، وبغير ذلك لا يمكن التحكم في مصيرها»[1]، وهذا ينطبق أيضاً على النص القرآني بوصفه نصاً كلياً ذا بنية متكاملة.

من هذا المنطلق السابق في تعاطي نظرية التأويل الحديثة مع النص القرآني والمُهمل لاعتبار البنية المتكاملة للنص القرآني؛ تولّد عنه عدم ضبط في موضوع الدلالات وفهم النصوص بشكل عام.

وباعتبار آخر؛ فإن النص القرآني نصّ كلي متكامل؛ ولذلك فإن فهم أي وحدة نصية منه مشروط بتساوق الفهم العام للنص الكلي، سواء على مستوى سياق الآية بالنسبة للآية، أو على مستوى سياق الآية بالنسبة للقرآن ككل، وهذا الاعتبار للسياق كان محل اهتمام في أعمال المفسرين الأوائل من حيث تقديمهم للسياق الداخلي للنص وهو ما اشتهر الاصطلاح عليه بتفسير القرآن بالقرآن وهو أدق منهجية لفهم النصوص القرآنية حيث تمنع هذه المنهجية فرض المعنى من خارج النص نفسه، مع أن المدارس التأويلية الحديثة لا تنكر هذا المعنى من السياق؛ إلا أن التطبيق العربي على النصوص القرآنية يخالف ذلك بسبب الازدواجية بين النظرية والتطبيق حيث تفرض هذه الازدواجية معاني وتأويلات من خارج النص تتعارض كلياً مع النص نفسه.

وجانب آخر من اختلال موضوع الدلالات في النظرية التأويلية الحديثة

= في تناسب الآيات والسور، للإمام البقاعي، التحرير والتنوير، ابن عاشور، تفسير أبي السعود وغيرها.

(١) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، أمبرتو إيكو ص٧٩.

للنص القرآني، وهذا الجانب يتمثل بفرض فهم للنص من خارج السياق لأسباب قد تكون إيديولوجية أو غيرها، حيث إن النص القرآني له سياقه الخاص بالمعنى الحديث لكلمة السياق، والذي يعرفه ياكوبسون بقوله: «السياق: هو الطاقة المرجعية التي يجري القول من فوقها، فتمثل خلفية للرسالة تمكن المتلقي من تفسير المقولة وفهمها»[١]، فكما أن الشعر الجاهلي له سياقه الخاص والسرد التاريخي له سياقه الخاص، فإنه لا يمكن فهم الشعر الجاهلي أو السرد التاريخي إلا بعد معرفة السياق العام للشعر الجاهلي أو للسرد التاريخي من ناحية الألفاظ والمدلولات والمرتكزات الأساسية، ويفسر عدم استيعاب مثل هذا النوع وخصوصاً الشعر الجاهلي ـ على سبيل المثال ـ من غياب سياقه عند المتلقي، حيث إن لكل سياق شِفرة لا يمكن أن تُفسر إلا ضمن سياقها، فلا تُفسر الشّفرة الشعرية ضمن السياق التاريخي أو الفلسفي على سبيل المثال، ولكن تُفسر ضمن مجالها السياقي الشعري، ومثل ذلك في النصوص الفلسفية والتاريخية والسرد الحكائي وغيرها، وعند الحديث عن النص القرآني فإن له سياقه الخاص من ناحية الألفاظ وطرق الدلالة والإجمال والتقييد والتكرار والدوال وغيرها مما لا يتوفر في أي نص آخر، إلى جانب خصوصية النص القرآني والراجعة إلى مصدره المتعالي، وهذا الجانب من السياق تم إغفاله من قبل متعاطي النظرية التأويلية الحديثة.

وإذا كان السياق الداخلي مهمّاً في فهم النص القرآني فإن السياق الخارجي وهو مدلولات اللغة أثناء نزول النص والاستقبال الاجتماعي للنص بشكل عام ومدى اعتبار فهم وتفاعل المخاطبين الأوائل للنص القرآني كل هذا لا يقل أهمية في فهم النص، فإن الاستقبال الأول للنص له اعتباره الأولي في الدلالة والفهم، وهو المنهج الذي يقوم عليه المذهب السلفي من حيث اعتبار فهم المخاطبين الأوائل بالنصوص أول مرة وهم الصحابة ﷺ واعتبار ذلك حجة على فهم من خالفهم، وهذا الاعتبار المهم للفهم الأولي للنص وتأصيل المذهب السلفي له في التلقي والتأويل؛ اعتبرته بعض المدارس النقدية الحديثة من حيث فهم النص بالنظر إلى المتلقي وتفاعله مع النص وإن كان بشكل غير متكامل وهو ما يُسمى

(١) نقلاً من كتاب الخطيئة والتكفير، عبد الله الغذامي ص٨ بدون ذكر اسم المرجع.

في النقد الغربي بـ «جماليات التلقي» التي اشتهرت بها مدرسة تحليل كونستانس[١] على يد هانز روبرت جوس وإيزير على تكامل بينهما، حيث يرى هانز روبرت جوس: «أن العمل الفني عامة والعمل الأدبي على وجه الخصوص لا يفرض نفسه ولا يستمر في الحياة إلا من خلال جمهور ما، وعليه فإن التاريخ الأدبي هو تاريخ جماهير القراء المتعاقبة أكثر من تاريخ العمل الأدبي بحد ذاته، وبما أن الأدب هو نشاط تواصلي فإنه ينبغي علينا أن نحلل الأدب من خلال الآثار التي يتركها على مجموعة المعايير الاجتماعية.. أما إيزير فكان اهتمامه منصباً على تحليل أثر النص الأدبي على الفرد القارئ، وينطلق إيزير من أن القارئ هو الغاية الكامنة في نية المؤلف حين يشرع في الكتابة، وعليه فإن واجب النقد الأدبي هو أن يبين كيف ينظم الكتاب المدروس طريقة قراءته ويوجهها بغاية الحصول على الأثر المُبتغى، ثم عليه أن يظهر ردة فعل الفرد القارئ في ملكاته الإدراكية أمام السبل المختلفة التي يقترحها»[٢]. ويؤكد هانز روبرت في نظرية التلقي على أن: «فهم القارئ الأول سيؤخذ به وسيُنمّى في سلسلة عمليات التلقي من جيل إلى جيل»[٣]، والذي يهم من هذه المدرسة الحديثة أن متلقي النص الأول والمخاطب به له اعتباره في الفهم والتأويل من حيث إن السياق المتزامن مع انبثاق النص بعمومه أساس الفهم، وبذلك فهمت النصوص القرآنية أول ما نزلت بهذه الاعتبارات.

إن «نظرية جماليات التلقي» بعمومها لها وجاهتها في بعض جوانبها ـ وإن كان بعض جوانبها لا يمكن التسليم بها ـ لكن الملاحظ أن الاستعمال العربي لنظرية التأويل الحديثة لا يستثمر نقاطها الإيجابية والمتعلقة بدراسة تفاعلات

---

(١) مدرسة كونستانس مدرسة ألمانية تمثل اتجاهاً جديداً في تناول الأعمال الأدبية، وحظيت باهتمام بالغ في الأوساط النقدية في ألمانيا وخارجها، إذ تحولت النظرة النقدية للنص نتيجة لجهود هذه المدرسة إلى القارئ والكيفية التي يستقبل بها النص وكيفية فهمه ونظرته إلى النص وما يضيفه القارئ إلى النص من خلال تفاعله معه بعد أن كانت النظرة النقدية تتأرجح ما بين المؤلف والنص. انظر: التلقي والتأويل عند عبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني، فاطمة البريكي ص١٤٥. ضمن ندوة التأويل في الفكر التراثي والمعاصر.

(٢) انظر: نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها، حسن مصطفى سحلول ص١٣.

(٣) نظرية التلقي، روبرت هولب ص١٥٣.

المتلقي الأول للنص ومدى أهمية هذا التفاعل في فهم النص، والسبب يرجع في أن الجوانب الإيجابية في هذه النظرية واعتبارها للفهم الأولي للنص لا تخدم التأويل اللانهائي للنصوص، ولأجل ذلك فإن الخطاب التأويلي المعاصر والممارس نشاطه على النصوص القرآنية وجد في النظريات اللسانية وخصوصاً تلك التي دشّنها دي سوسير ملاذاً في محاولة تغيير فهم النص عن معناه الأولي الذي فهمه المخاطبون الأوائل أثناء نزول النص القرآني، فبما أن القرآن يستمد مرجعيته الدلالية من اللسان العربي الثابت؛ فإن الاتجاهات الألسنية تحاول تجاوز هذا الثبات في فهم دلالة هذه النصوص من خلال التطورات الدلالية اللاحقة والناتجة عن تفاعل اللغة مع المتغيرات الاجتماعية، وإسقاط تلك الدلالات الحادثة على النص القرآني سواء كان ذلك الإسقاط في نصوص العقائد أو في نصوص الأحكام وقد سبق شيء من ذلك[١]، وإذا كانت النظريات الألسنية نظريات لم تستقر ولا يمكن القطع بها كما سبق، وليس هناك اتفاق عليها[٢]؛ فإنه لا يمكن التحول من الدلالات المحكمة والقطعية في النصوص التي لها معانٍ واضحة لا تحتاج إلى تفسير إلى الدلالات الظنية الناتجة عن الحفريات الألسنية وخصوصاً إذا كان في مجال النص القرآني، والسبب في هذه الحفريات التي تقيمها الألسنيات في معاني النصوص؛ أن الهرمنيوطيقا بشكل عام تقلل من الدوال اللفظية للنص لحساب الدوال الأخرى المكتنفة للنص من خارجه.

إن المباحث الألسنية كما سبق تجعل للسياقات الاجتماعية قدرة في تحوير دلالة مفهوم النص بناء على أن اللغة فعالية اجتماعية، وهذا ناشئ بالطبع من السياق العام للنظرية التأويلية الحديثة من تهميش لدور المؤلف، وهذا انسحب بدوره على المشتغلين بالنظرية الحديثة للتأويل في مجال النصوص الشرعية، من النظر إلى الدال والمدلول ـ حسب مصطلح دي سوسير ـ مجرداً عن مصدر النص. إن اللسانيات الحديثة وخصوصاً في مجال النص القرآني تُغفل كون دلالة

---

(١) انظر: مبحث اللسانيات في روافد نظرية التأويل ص١٢١ من البحث. وانظر أيضاً تطبيقات النظرية فيما يتعلق باستخدام الآلية اللسانية ص٣٠٧، ٣٣١ وغيرها من البحث.

(٢) انظر: عدم استقرار النظريات الألسنية ص٣٩٧ من البحث.

الألفاظ نابعة من الإرادة، من حيث إن إرادة قائل النص لها دور كلي في دلالة النص نفسه، واللسانيات الحديثة تجاهلت هذه الإرادة لصالح المتغيرات الاجتماعية في المداليل اللغوية، ومما يبين أن الدلالة الاجتماعية الخارجة عن إرادة قائل النص غير معتبرة ـ وخصوصاً وأن الكلام في دوال النص القرآني ـ وجود مداليل كثيرة متعارف عليها اجتماعياً قد نقلها الشارع، من هذه المداليل المتعارف عليها إلى مداليل أخرى وأعطاها بعداً شرعياً، فهي من هذه الناحية وإن كانت تستوعب المعنى اللغوي الاجتماعي؛ إلا أن حمولة المعنى الشرعي فيها أكثر كثافة، فعلى سبيل المثال مدلول: «الإيمان» و«الكفر» و«الصلاة» و«الصيام» و«الحج» وغير ذلك كثير، فكل هذه المداليل وغيرها لا يرجع في مدلولها إلى السياق اللغوي والاجتماعي فحسب؛ بل لا بد من الرجوع في معرفة مدلولها إلى إرادة الشارع، والاعتماد على الدلالة اللغوية بسياقها الاجتماعي وحدها هنا يعد استبعاداً للإرادة الإلٰهية في الدلالة على المراد بالنص، وهذا الاستبعاد يبين خطأ الاعتماد على الدلالة اللغوية بسياقها الاجتماعي على حساب الدلالة الشرعية، كما في اعتماد الخطاب التأويلي للدلالة الألسنية لمصطلح «الإيمان» و«الكفر» و«الشريعة» وغيرها[1].

وفي سياق تعلق معنى النص بالإرادة؛ فإن النصوص الإلٰهية كما سبق نصوص لها طبيعتها الخاصة ليس لبنيتها الفريدة فحسب، بل لأجل جهة صدورها، ولذلك فإن علاقة معاني النصوص القرآنية علاقة مرتبطة بالإرادة الإلٰهية، والثبات في معاني النصوص القرآنية مع أنه راجع إلى اعتبارات عديدة؛ إلا أن من أهمها تعلقها بالإرادة الإلٰهية، وهذه الإرادة لا يمكن أن تتغير لظروف مجتمعية، فهي صفة من صفات الله تعالى كغيرها من الصفات الثابتة، ولذلك فدعوى تغير معاني النصوص لحركة اللغة بوصفها حِراكاً اجتماعياً لا يعتبر صفة الإرادة الإلٰهية وتعلقها بمعاني النصوص القرآنية، وهو المأزق المنهجي الذي لم توفق فيه اللسانيات الحديثة المُعملة في النصوص الشرعية.

---

(١) سبق بيان اعتماد الخطاب التأويلي لتأويل هذه المصطلحات على الدلالة الألسنية على حساب الدلالة الشرعية.

المطلب الرابع

الإسقاط المنهجي

إذا كان جوهر النظرية التأويلية الحديثة لم يسلم من المعارضة سواء كانت المعارضة داخل الحقل النقدي الغربي أو خارجه؛ فإن نقل النظرية نفسها لم يسلم من المعارضة أيضاً، فإن طبيعة نقل النظرية من حقل التداول الغربي إلى حقل التداول الإسلامي تم بمغالطة منهجية، حيث من المعلوم تاريخياً أنه في العصور الأوروبية الوسطى كان الدين يمارس دوراً سلطوياً على الحياة بكافة أشكالها سواء كان ذلك على مستوى فهم الدين نفسه أو حتى على الجانب العلمي البحت، وكانت الحركات النقدية التي نشطت فيما يُسمى بعصر الأنوار قلّصت من سلطة الدين حتى على الدين نفسه والمتعلق بفهم النصوص المقدسة، وكانت المناهج النقدية الموجهة إلى النصوص المقدسة هي النتيجة الفعلية للصراع مع الدين، والتي انتصرت في النهاية على الدين السلطوي الذي كانت تمارسه الكنيسة طيلة عصور الظلمات والعصور الوسطى الأوروبية، ونتج عن هذا الانتصار ارتباط الدين بالتخلف حيث كان عصر الظلمات هو العصر الذهبي لانتشار النصرانية، وارتبطت الاستنارة بتهميش الدين، وكان لهذا الربط كبير الأثر في علاقة العقل الأوربي مع الدين وعدم تصالحه معه.

وما تفعله النظرية الحديثة للتأويل في نسختها العربية في قراءتها للنصوص الشرعية هي محاولة نقل الصراع التاريخي بين طريقة فهم الكنيسة للنصوص المقدسة وبين طريقة فهم عصر الأنوار، ونقل ذلك كله إلى ساحة النصوص الإسلامية، وهذا النقل هو في الحقيقة إسقاط للواقع الغربي على الواقع الإسلامي بدون مراعاة للظروف الدينية والاجتماعية الفاصلة بين ذلك، وهذا النقل المنهجي هو ما يؤكده هاشم صالح بلغة الاعتراف بأهميته بقوله: «إن ما يفعله أركون بالنسبة للتراث الإسلامي يشبه إلى حد بعيد ما فعله علماء أوروبا ومفكروها بالنسبة للمسيحية»[1].

---

(١) قضايا في نقد العقل الديني كيف نهم الإسلام اليوم، محمد أركون «من مقدمة المترجم» ص١٥.

وإذا كانت المناهج النقدية الغربية الموجهة إلى النصوص المقدسة تحكي عدم تصالح الثقافة الغربية مع الدين؛ فإن الوضع الإسلامي يختلف عن ذلك تماماً، فإذا كانت المناهج النقدية الغربية تحكي الصراع مع حضارة تريد الهروب من الدين والتخلف الذي سببه الدين في العقل الأوروبي؛ فإن المناهج الإسلامية تحكي قمة الازدهار التي عاشتها الحضارة الإسلامية في تصالحها مع الدين، والتطور الذي أحياه الدين في العقل العربي بعد أن كان هذا العقل يعتمد على التقليد والخرافة.

ولذلك فإن هذه المناهج النقدية الناشطة في مجال النصوص الشرعية مؤخراً هي مناهج منقولة مستوردة تنتسب إلى وضع ثقافي مغاير لا من ناحية اللغة التي تعد قالباً للمنهج، ولا من ناحية العقيدة والأساس الإبستمولوجي للوضع الثقافي الإسلامي، فالنقل المنهجي هنا نقل مع اختلاف الوضع والمبرر.

والملاحظ أيضاً أن هذه المناهج المنقولة في الاستخدام العربي لا تستوعب الجذور العلمية والتاريخية للنظريات الغربية في الفكر الأوروبي وظروف تشكّلها، ولذلك فهي لا تعير اهتماماً بمدى ملاءمة هذه المفاهيم المستعارة من حقولها المعرفية المنقولة منها إلى حقولها المعرفية المنقولة إليها، وليس هناك ربط علمي لهذه المفاهيم بالحقول المعرفية المنقولة إليها ربطٌ يمنح هذه المفاهيم وهذه المناهج مشروعية للعمل، والنتيجة من هذا النقل والاستيراد؛ أن النتائج الحاصلة من هذا الإعمال لم تكن نتائج تصمد أمام النقد العلمي، بل إن هذا الإعمال لا يُستخدم كنظرية بالمعنى العلمي للكلمة، وإنما كعمل إجرائي فحسب، لمجرد أن هذه المفاهيم أو هذه المناهج تسمح للناقد ـ ولو لمرحلة مؤقتة ـ للحديث عن هذا النوع من نقد النصوص الدينية، ولذلك يتراوح مستوى الإعمال لهذه المناهج وهذه المفاهيم بين ناقد وآخر.

وحيث إن هذه الأدوات النقدية تُستخدم في الفكر العربي المعاصر الناقد للنصوص الشرعية كعمل إجرائي بعيداً عن النظرية بالمعنى العلمي للكلمة؛ فإنها أيضاً تفتقر إلى عمل سابق للنقد من الناحية المنطقية؛ وهو تبيئة هذه النظريات في الثقافة العربية والمجال الإسلامي من حيث غياب مشروع تأصيلي لهذه النظريات في الفكر العربي والمجال الإسلامي كما هو حاصل في النقد الغربي، ولعدم إمكانية ذلك فقد بات استخدام هذه المناهج والنظريات في الاستخدام العربي

استخداماً مفرغاً من الدليل على صحة هذه النظريات في السياق العربي الإسلامي، بل إن توظيف هذه الأدوات يأتي في أحيان كثيرة بدون توطئة أو شرح أو بيان لهذه المصطلحات فضلاً عن شرح الآلية التي تعمل بها داخل حقل الثقافة العربية والإسلامية، وهي تُطرح في أحيان كثيرة وكأنها لا تحتاج إلى مسوغات أو أدلة أو براهين، ولذلك يمكن أن يقال: إن الخطاب التأويلي في هذه الناحية يفتقر إلى التكامل المنهجي، وهذا مما يجعل بعض كتابات المشتغلين بالتأويل الحداثي معرضاً لكافة المصطلحات والمفاهيم في آخر صَرَعات الموضة النقدية الغربية كحال مشروع محمد أركون مثلاً الذي يخلو من أي توضيح أو تبيئة ـ على فرض صحتها ـ لهذه الأدوات التأويلية.

إن السبب يرجع في هذا كله إلى أن الذي حصل هو بالضبط عملية إسقاط منهجي، وليست هذه المناهج نتيجة تفاعل مع التراث واللغة كما هو حاصل في مباحث أصول الفقه الذي يمكن أن يكون علماً موازياً لمباحث الهرمنيوطيقا في الفكر الغربي، وليست هذه المناهج أيضاً إبداعاً بقدر ما هو إسقاط؛ لأن الإبداع لا بد أن يكون نتيجة تراكم معرفي ولّد هذه المناهج والأدوات بخلاف منهجية الإسقاط، وبمثل هذا الإسقاط يصرح حسن حنفي عن مساهمته في المناهج التأويلية بقوله: «كل ما فعلته هو إعادة قراءة القدماء دون تحليل علمي لنصوصهم تكويناً وبنية، هكذا فعلت الفلسفة المعاصرة مع الفلسفة الحديثة، ما أنا هرمنيوطيقي ولست عالماً»[١] وهذا الإسقاط هو نفسه الذي حصل مع الفلاسفة المنتسبين للإسلام في القرون الإسلامية الوسطى كالفارابي وابن سينا وغيرهم، حيث تم نقل أدوات ومناهج من حقل الفلسفة اليونانية إلى حقل النصوص الإسلامية مع عدم مراعاة الاختلاف، ولذلك كانت النتيجة في مجال النصوص الشرعية غير علمية وغير متماسكة ولا يمكن أن تقاوم ثباتها تحت مشرحة النقد، وقد تنبه المفكر الفرنسي روجيه أرنالدز[٢] إلى هذا الإسقاط الذي حصل في

---

(١) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي ٢/٦٢٦.

(٢) روجيه أرنالدز مفكر فرنسي وهو أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة باريس والسربون، نقلاً من كتاب: العقل والشريعة مباحث في الإبستومولوجيا العربية الإسلامية، مهدي فضل الله ص٩.

الفكر العربي المعاصر حيث يقول: «ما آخذه على الفلاسفة العرب المعاصرين أنهم تأثروا كثيراً بالفكر غير العربي، إنهم يترجمون كثيراً، وهذه ظاهرة لافتة مهمة، فمن الضروري أن يلم الفلاسفة العرب المعاصرون بالفلسفات غير العربية، لكن غالباً ما تشكل هذه الترجمات لهؤلاء المفكرين المادة الجاهزة التي يعتمدونها لبناء فكرهم الخاص، وآمل أن يؤسس الفلاسفة العرب فلسفة عربية خاصة دون أن ينغلقوا على الفلسفات غير العربية، وأن يخلقوا فكراً عربياً أكثر استقلالاً، انطلاقاً من تراثهم وتقاليدهم خاصة أن لديهم تراثاً غنياً دينياً وصوفياً وفكرياً وأعني بالطبع الفلاسفة المسلمين، إذاً يجب أن ينطلقوا من هذا التراث الرائع ليبحثوا على ضوئه في القضايا المطروحة الآن، فيضيفوا إلى تطور الفكر الفلسفي ملامح خاصة ومميزة. . وكل فلسفة تنطلق من ظروفها المكانية والزمانية وتحمل خصائصها المميزة إنما تصب في مجموع الفلسفات المتناغمة»[١]. وهذا الذي ذكره المفكر الفرنسي روجيه أرنالدز هو توصيف دقيق لأصحاب المشاريع التأويلية الذين آثروا النقل والإسقاط على الإبداع، ولذلك جاءت مخرجات هذه المشاريع تحمل تجاوزات علمية ومنهجية لا يمكن أن تقاوم تحت مطرقة النقد.

وإذا كانت هذه المناهج الإسقاطية غير متماسكة علمياً؛ فإن السبب وراء هذا الإسقاط هو الموقف السلبي من التراث سواء كان هذا الموقف حديّاً أو أقل حديّة من ناحية إحداث القطيعة مع التراث من جهة، والتواصل مع المنجز الغربي من جهة أخرى، ولذلك تختلف قراءة التراث من مؤولٍ إلى آخر بحسب خلفية وتكوين المؤول نفسه وموقفه من التراث، فمن القراءات ما تنزع المنزع المادي البحت وصراع الطبقات كقراءة حسين مروّة[٢] وطيب تيزيني[٣]، ومنها ما تنزع المنزع السياسي كقراءة الجابري للسيرة والتاريخ الإسلامي[٤]، ومن القراءات

---

(١) انظر: جريدة النهار البيروتية من مقابلة مع المفكر الفرنسي روجيه أرنالدز بتاريخ ٦/٤/١٩٨٥م. نقلاً من كتاب: العقل والشريعة مباحث في الإبستومولوجيا العربية الإسلامية، مهدي فضل الله ص٩.

(٢) كما في كتابه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية.

(٣) كما في كتابه: مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيساً، وكتابه: من التراث إلى الثورة حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي. وغيرها.

(٤) كما في كتابه: العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته.

القراءات اللبرالية التي تقرأ التراث من خلال الحاضر الغربي كقراءة أركون للأنسنة في السياقات الإسلامية[١] ـ على حد وصفه ـ، ومن القراءات القراءة اليسارية التي تعلي من شأن المهمشين في الحضارة الإسلامية كقراءة أدونيس للتراث[٢] وغير ذلك من القراءات، مع تداخل أحياناً في بعض القراءات حسب التكوين الفكري للقارئ.

إن اتفاق المشتغلين بهذه القراءات الناتجة عن إسقاط منهجي في بعض النواحي المنهجية لا يعني أنه ليس هناك خلاف بين هذه القراءات، فإن الواقع الثقافي يسجل خلافاً قد يصل إلى وصفه بالحادّ بين هذه القراءات، وخصوصاً عندما تنتقد بعض المناهج نقداً هدمياً لا نقداً تقويمياً من قبل بعض المشتغلين بالتأويل، وهذا يدل على عدم انضباط المنهج التأويلي بشكل عام، فمثلاً يحاول حسين مروة في قراءته المادية تصفية جميع المناهج إلا المنهج المادي لأنه الأقدر في نظره على تفسير التراث، حيث يقول في هذا السياق: «إن المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيّته التاريخية واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا»[٣]. وأما صادق جلال العظم وهو ماركسي في قراءته للتراث لا يقل حِدّة عن حسين مروة حيث يقول في حوار معه: «أعتبر الماركسية المقياس الوحيد الذي تقاس به حقيقة الآراء والمواقف بل الوقائع، فما تطابق منها صح وقُبل، وإلا رفض بوصفه خطأً وإثماً أو عبثية وعدمية أو خفة واستهتاراً»[٤]، مع أن العظم زيادة على هذا ينتقد حتى الماركسيين الذي يخالفونه في قراءة ماركس[٥]، ومع تعصب أتباع هذا المنهج المادي في قراءة التراث؛ فإن هناك من يقلل من قيمته العلمية، ففي هذا السياق يعلق محمد أركون على المنهج

---

(١) كما في كتابه: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي.

(٢) كما في كتابه: الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب.

(٣) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، حسين مروة ٦/١.

(٤) دفعاً عن المادية والتاريخ، صادق جلال العظم. نقلاً من كتاب: نقد النص، علي حرب ص١٣٢.

(٥) انظر على سبيل المثال: نقده لأنطونو غراميشي، وجورج لاكاش وألتوسير. نقلاً من كتاب: نقد النص، علي حرب ص١٣٣.

المادي في سياق جوابه على سؤال طُرح بخصوص قراءة حسين مروة للتراث فقال عن هذا المنهج وهذه القراءة: «بأنها تعبيرات سيكولوجية أو أيديولوجية تدل على عصرها أي لا قيمة فكرية لها»[١]. وليس المهم هنا تقييم المنهج المادي أو غيره من المناهج بقدر ما أن المهم هو بيان اختلاف مدى صحة هذه المناهج بين المشتغلين فيها، وأن تهميش بعضها من لدن البعض الآخر يمكن أن ينقلب على المهمِّش نفسه وبنفس الآلية ما دام أن المجرد في مثل هذا النقد هو الادعاء فقط.

المطلب الخامس

التوظيف الأيديولوجي

في الظروف التي انتقل فيها المنهج النقدي الغربي إلى حقل الدراسات الإسلامية والنصوص الشرعية على وجه الخصوص كما مرّ، فإن الاستعمال لهذه المناهج النقدية في الدراسات الإسلامية وإن كانت تُمارس تحت غطاء علمي كما يبدو في الظاهر؛ إلا أن حقيقة الإعمال والاشتغال لم تخلُ من الأغراض الأيديولوجية، وهذا مما يفقدها النزاهة العلمية والحيادية في الدراسة والنقد، فإن النقد مثله مثل العملية الجراحية تستوجب النظافة التامة لأدوات التشريح، والنقد العلمي كذلك يستوجب الحيادية والنزاهة العلمية التامة، وكل نقد يفتقد النزاهة العلمية لا يمكن التسليم به وأخذه محل القبول حتى لو ادعى الناقد ذلك، فإن العبرة بنزاهة العمل النقدي وليس بادعاء الناقد.

إن النظرية التأويلية الحديثة تعد كما سبق عبارة عن حزمة من النظريات المتداخلة، وداخل كل نظرية مدارس واتجاهات متنوعة، وعندما اتجهت الخطابات التأويلية في قراءة النص الشرعي إلى النظريات التأويلية على اختلافها اصطدمت بتنوع بل وبتضاد كبيرين، والذي حصل في مقابل هذا التنوع والتضاد

---

(١) انظر هذا الجواب نقلاً من كتاب: نقد النص، علي حرب ص٨٣. وفي هذا السياق أيضاً فقد قلل بعض العلمانيين من قيمة محاولة شحرور التأويلية. انظر على سبيل المثال: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون ص١٤، ١٥، النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر حامد أبو زيد ص١١٥.

أن الطريقة التي تم بها التعامل مع هذه النظريات والمناهج تم بطريقة انتقائية بحتة قلما تقوم على معطى علمي، وأما معيار هذه الانتقائية فهو النفعية التي يكون فيها المنهج يمثل غطاءً للأيديولوجيا، ولذلك كان أخطر أنواع التوظيف الأيديولوجي التوظيف على مستوى المناهج، بمعنى توظيف المنهج النقدي الذي يخدم النتيجة، واستبعاد المناهج الأخرى حتى لو كانت المناهج المستبعدة أكثر وجاهة، ويكون أهمية المنهج وصحته في مدى وصوله إلى النتيجة التي قد تكون مُقررة مسبقاً.

إن تداخل المناهج بعضها مع بعض أمر قد يفرضه ـ أحياناً ـ الواقع النقدي بعمومه، ويبقى هذا التداخل مجالاً خصباً للممارسة الأيديولوجية من ناحية الانتقائية بين هذه المناهج المتداخلة، وتؤكد الآلية التي يعمل عليها المنهج الانتقائي على هذه الأدلجة في ممارستها، ولاستعراض هذه الانتقائية في المناهج يحسن ذكر تصريح الجابري في مقدمة كتابه «الخطاب العربي المعاصر» الذي يعد توطئة لمشروع الجابري في نقد العقل العربي حيث يقول: «فالمنهج هو أساساً: المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها، وهذه المفاهيم قد يجدها الباحث قائمة في نفس المجال الذي يتحرك فيه، أو قد يضعها وضعاً، أو قد يستعيرها من مجال آخر، وفي هذه الحالة يعمل على (تلوينها)[١] أي على تضمينها أموراً لم تكن تشملها من قبل أو إفراغها من أمور كانت مشبعة بها»[٢]. ويضيف الجابري في سياق الانتقائية في المناهج: «سيلاحظ القارئ أننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو قراءات مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانْت أو فرويد أو باشلار[٣] أو

---

(١) التقويس من الجابري نفسه.

(٢) الخطاب العربي المعاصر، محمد عابد الجابري ص١٤.

(٣) غاستون باشلار واحد من أهم الفلاسفة الفرنسيين ولد عام ١٨٨٤م، وكرّس جزءاً كبيراً من حياته وعمله لفلسفة العلوم، وقدّمَ أفكاراً متميزة في مجال الإبستمولوجيا حيث تمثل مفاهيمه في العقبة المعرفية والقطيعة المعرفية والجدلية المعرفية؛ مساهمات لا يمكن تجاوزها بل تركت آثارها واضحة في فلسفة معاصريه ومن جاء بعده، وقد توفي عام ١٩٦٢م. انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي ١/ ٢٩٢، معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون ص٧٢.

ألتوسير أو فوكو بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها، ولا نشك في أن القارئ المتمرّس بهذه الفلسفات والمنهجيات سيلاحظ ـ وله الحق في ذلك ـ أننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيراً ما نتعامل معها بحرية واسعة، إننا واعون بهذا تمام الوعي، ونمارس هذه الحرية بكل مسؤولية، ذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية؛ بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة، وإلا وجب التخلي عنها»[١]. وقريباً من تصريح الجابري تصريح أركون حيث يقول: «أنا أحاول فيما يخصني أن أستخدم مما يبدو لي مفيداً وذا مردود ـ أي من المناهج ـ وأنا استخدم ذلك انطلاقاً من المادة التي أدرسها، إن المادة التي أدرسها هي التي تفرض علي اختيار المنهج الملائم وليس العكس»[٢].

إن ما ذكره الجابري وأركون ـ وهما يعدان من أوسع من استخدم المناهج النقدية الغربية ومن أكثر المفكرين المعاصرين إلماماً بها ـ يأتي في سياق التقرير العلمي لمنهجيتهما النقدية كما يقرران ذلك، ولكن هذه الآلية في القراءة وإن كان يبدو للقارئ أنها حيادية وعلمية إلا أنها لا تلبي شرط البحث العلمي، وهي في الحقيقة تعطي الحق في الاختيار والانتقاء ليس حسب المنهج العلمي بل على حسب الحاجة والتوظيف، ولذلك فإن العملية الانتقائية على صعيد المناهج هي توظيف إيديولوجي بحت لنتائج مقررة مسبقاً، ويشهد لذلك النتائج التي أفرزتها هذه المناهج المنتقاة وقد سبق كثير من ذلك أثناء عرض التطبيقات، وقد لاحظ بعض المتابعين الغربيين هذا التوظيف الأيديولوجي في الاستخدام العربي لنظريات التأويل حيث يقول رون هاليبر عن مناهج أركون: «إن أركون لا يستخدم مفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة إلا حين تبدو ضرورية لمشروعه الخاص، حتى لو لم يشعر بأنه ملزم بالنتائج النهائية لهذه المفاهيم. . ويعتبر أركون مفاهيم علم الآثار[٣] ومركزية العقل والتغيير المعرفي مجرد حيل ووسائل

---

(١) الخطاب العربي المعاصر، محمد عابد الجابري ص١٤.
(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص٢٣٠.
(٣) أي الحفريات أو الأركيولوجيا كما جاء بها ميشيل فوكو.

لا يستخدمها إلا كأدوات ذهنية معزولة إحداهما عن الأخرى وفق مقتضيات خطابه الخاص، بغض النظر عن توافقها المتبادل»[١] ولذلك فإن الإسقاط المنهجي هو توظيف أيديولوجي بحت يحاول تقرير مصير للنص وكأنه وثيقة يلعب فيها الناقد دور المدعي العام الذي يريد إثبات التهمة.

ما سبق بيانه من الانتقائية كان على مستوى المناهج والأدوات وهو الأخطر، ولكن هناك توظيف أيديولوجي لانتقائية من نوع آخر لا تقل خطورة عن الانتقائية في توظيف المناهج، وهذه الانتقائية تكون على مستوى الإعمال والاشتغال داخل المنهج الواحد، وهي ما يمكن أن نسميه بالمنهج التجزيئي في تناول النص أو بالقراءة العضين ـ إذا استعرنا المصطلح القرآني ـ والتي تعني اجتزاء النص من سياقه ولا تضم إليه بقية النصوص الأخرى المتعلقة به، وهذا شبيه بعمل أهل الكتاب الذين ذمهم الله بتعضيتهم للقرآن بقوله: ﴿وَقُلْ إِنِّيٓ أَنَا ٱلنَّذِيرُ ٱلْمُبِينُ ﴿٨٩﴾ كَمَآ أَنزَلْنَا عَلَى ٱلْمُقْتَسِمِينَ ﴿٩٠﴾ ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴿٩١﴾ فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾﴾ [الحجر: ٨٩ ـ ٩٣]، وقد جاء عن ابن عباس رضي الله عنه في تفسير هذه الآية: «هم أهل الكتاب جزَّأوه فجعلوه أعضاء أعضاء، فآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه»[٢]. والمنهج التجزيئي أو القراءة العضين هي سبب انحراف الفرق الإسلامية والمنتسبة إلى الإسلام في القديم حيث تعلقوا ببعض النصوص وتركوا النصوص الأخرى المتعلقة بها، ولذلك شواهد كثيرة لا يستدعي المقام الدخول في عرضها، والمنهج التأويلي الحديث لا يخرج عن هذه التعضية للنصوص القرآنية، ولذلك فليس في القراءة التأويلية للقرآن استقصاءٌ وشمولية للنص القرآني بجميع شواهده، ولا فيها البحث عن دلالات الألفاظ كما في الاستخدام القرآني في جميع نصوصه، هذا مع إغفال تام لسياق النص نفسه ومناسبات النصوص بعضها مع بعض سواء الآية مع الآية أو السورة مع السورة، هذا بالنسبة للانتقائية في التعامل مع النص نفسه، ولكن أيضاً هناك انتقائية تعمل في داخل المنهج ولكنها في النصوص الخادمة للنص القرآني وخصوصاً النصوص

(١) انظر: العقل الإسلامي أمام عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية عند محمد أركون، رون هاليبر ص٢٠٣.

(٢) تفسير القرطبي ١٠/ ٣٩، تفسير ابن كثير ٢/ ٨٦٥.

التاريخية والحوادث المكتنفة للنص، والمنهج التأويلي الحديث بارع في هذه الانتقائية من حيث النبش في التاريخ بغية الوقوف على بعض المرويات للاستشهاد بها على المواقف المزمع تشييدها، وبطريقة غير مباشرة يتم اعتماد هذه المرويات التاريخية سواء قلنا: إنها أحاديث نبوية أو أحداث تاريخية بحتة بدون أي اعتبار لأي منهج بل يتم قبولها قبولاً تاماً، بما أنها تخدم هذا المنهج، وفي المقابل يتم استبعاد كثير من المرويات التاريخية الأخرى بحجة أنها خضعت للإضافة والحذف أو الأدلجة أو للتوظيف السياسي، وهكذا تتم العملية الانتقائية داخل المنهج الواحد تحت هذا الغطاء المؤدلج المكشوف.

إن هذه الانتقائية سواء انتقائية بين المناهج أو انتقائية داخل المنهج الواحد هي انتقائية مكشوفة، ولذلك فإن من المتقرر علمياً أن أهم وسيلة لاختبار صحة المنهج سواء على مستوى النظرية أو على مستوى التطبيق هي صدق المنهج بالذات في تعاملاته مع المعطيات العلمية من جهة؛ وثباته بصورته العلمية بمرتكزاته الجوهرية، وعند وضع مناهج النظرية التأويلية الحديثة في صورتها العربية سواء على مستوى النظرية أو على مستوى التطبيق على محك الاختبار في صدقها وثباتها فإن النتيجة لن تكون بصالح هذه المناهج ـ وقد سبق بيان شيء من ذلك ـ وأن الأيديولوجيات على اختلاف منازعها تلعب في مجملها دوراً محورياً في قولبة هذه المناهج باتجاه معاداة الفهم السائد للنص القرآني.

إن التوظيف الإيديولوجي سواء على مستوى الانتقائية من بين المناهج أو على مستوى الانتقائية داخل المنهج الواحد؛ لا يمكن إلا أن يُخلّف تعصباً على المستوى العملي ـ وإن كان في التنظير قد يكون فيه شيء من تشريع للحيادية ـ فكثر من النقاد والمشتغلين بتأويل النص الشرعي وفق الآلية الغربية يظهرون الموضوعية في تناولهم للنصوص الشرعية؛ إلا أنهم في الوقت نفسه يريدون من النص القرآني أن يكون متساوقاً مع تصوراتهم ومفاهيمهم ذات الخلفية الغربية وإن كان في ذلك شيء من التعسف، ولذلك فهم وإن حاربوا التعصب على مستوى النظرية إلا أنهم مارسوه على مستوى التطبيق، ولعل أفضل من يبين هذا المشهد الناقد علي حرب ـ الذي يمثل نقده نقداً تقويمياً للنظرية التأويلية الحديثة ـ باكتشافه لهذا التعصب الناتج عن التوظيف الأيديولوجي حيث يقول في نقده لنصر حامد أبو زيد: «والحق أن أبا زيد هو تقدمي علماني في ملفوظاته، ولكنه

أصولي من حيث منطقه وبنية تفكيره، فهو يتعامل مع مقولاته كما يتعامل الأصولي مع أصوله الثابتة؛ أي: بوصفها أقانيم أزلية أو حقائق مفارقة أو أفكاراً جاهزة تسبق أدوات إنتاجها وأشكال ممارستها، كذلك الأصولي في طريقة تعامله مع ذاته، كلاهما يمارس علاقته بذاته بوصفه حامل رسالة، بوصفه حامل مشروع لتغيير العالم، ولا يهم اختلاف المضامين والشعارات فالبداهة التي ينهض عليها مشروع كل منهما هي ذاتها، كلاهما يُنصّب نفسه ولياً على الناس بوصفه حارس الحقيقة وحامل لواء العدالة والمؤتمن على القيم والحريات»[١]. ويقول في موضع آخر عن هذا الخطاب: «إنه يناهض الأصولية، ولكنه يقف على أرضها»[٢].

وبغض النظر عن مدى وجاهة النظر إلى الخطاب الأصولي ـ على حد تعبير علي حرب ـ وعلى طريقة اشتغاله؛ إلا أنه يكشف مدى تطرف المنهج العلماني في محاصرته للحقيقة في خطابه مع استبعاده لأي حقيقة خارج سياقه فهو تعصب مغلّف بالانفتاح والتعددية، وفي هذا السياق يصف علي حرب أصحاب المشاريع الثقافية بقوله: «كل واحد منهم يرى أن مشروعه هو الأكثر شمولية وجذرية والأكثر قابلية للتحقيق، كل واحد يتصور أنه هو القابض على الحقيقة التي بها يخرج المسلمون من عقلية القرون الوسطى إلى عقلانية الحداثة، كل واحد يعتقد أن مشروعه يؤول في حال الأخذ به إلى تبديل الحياة العربية بكل وجوهها»[٣] ولذلك فلا غرابة في استخدام هذا الخطاب التأويلي اللعب اللغوي واستخدام المجازات إلى حد التمويه من أجل التغطية على التوظيف الإيديولوجي.

(١) نقد النص، علي حرب ص٢١٨، ٢١٩.

(٢) نقد النص، علي حرب ص٢٢٠.

(٣) الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، علي حرب ص١٣٥.



خاتمة البحث

بعد هذه الرحلة الطويلة والمتشعبة في دراسة ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، لا يمكن تسجيل كل أفكار البحث الأساسية، وإنما سأحاول تسجيل أهم النتائج التي توصل إليها البحث من خلال النقاط التالية:

١ ـ يجد المتابع لحركة دلالة مصطلح التأويل في الاستخدام الحديث أنها لا تخضع للصرامة الدلالية التي تتمتع بها سابقاً، بل تحول التأويل من كونه مصطلحاً متداولاً في مباحث النصوص الدينية إلى علم يبحث في آليات الفهم، سواء تعلق ذلك بالنصوص الدينية أو الحقول الإنسانية.

٢ ـ تعد الثورة البروتستانتية التي قادها مارتن لوثر ـ وإن كانت بشكل متواضع ـ أهم حدث مهد للتأويل الحديث بالامتداد داخل حقل النقد الكتابي. حيث شرّعت هذه الثورة للحرية في فهم وتأويل الكتاب المقدس لعامة طبقات الناس، وحدّت من مصادرة الكنيسة لأحقية فهم وتأويل الكتاب المقدس، ثم كانت محاولة سبينوزا وكانْت في استخدام المنهج التاريخي في تأويل الكتاب المقدس تتويجاً للنقد الكتابي.

٣ ـ تعتبر الهرمنيوطيقا الرومانسية والهرمنيوطيقا الفلسفية أهم جذر ترجع

إليه نظريات التأويل الحديثة وخصوصاً في تشريع تاريخية الفهم وتعدده اللانهائي، والمساواة بين النصوص المقدسة والنصوص البشرية، وانتهاءً بالقول بالتناص وموت المؤلف. ويعتبر التأويل الماركسي والنيتشوي والفرويدي واللسانيات الحديثة أهم رافد شكّل حضوره منعطفاً مهما في نظرية التأويل الحديثة، واصطبغ النقل العربي لهذه النظرية بذلك سواء على مستوى التنظير أو على مستوى الإعمال والاشتغال.

٤ ـ إن الجهل بالشريعة وتهميش التراث الإسلامي ـ وخصوصاً المتماسك منه علمياً ـ كان وراء حمى التسارع إلى تجديد التراث، ليس بإرجاعه إلى نضارته في عصر الرسالة؛ وإنما من أجل اللحاق بالنموذج الغربي، ولذلك توسع بهذا مجال المنقود ليشمل حتى الثوابت والقطعيات الدينية.

٥ ـ إن الملاحظ في حضور النظرية التأويلية في النقد العربي المعاصر وخصوصاً فيما يتعلق بمجال النصوص الدينية أنه أخذ منحى هابطاً في مجال الصرامة العلمية والقواعد المنهجية، وفي المقابل يأخذ منحى صاعداً في مجال الفوضوية المصطلحية، وتبدأ المنهجية الانتقائية والتوظيف الأيديولوجي بالظهور على حساب المبادئ الأساسية والأطر العلمية، حتى تحولت النظرية من كونها نظرية علمية إلى ظاهرة تفتقر إلى الكثير من المقومات العلمية.

٦ ـ تعتبر النظريات النقدية الممارسة على النصوص الشرعية تطبيقاً عربياً للهرمنيوطيقا، وهي في العموم صورة طبق الأصل للنظريات التأويلية التي نشأت في الفكر الغربي وخصوصاً في مراحلها المتأخرة. وتعتبر النظرية التاريخية من أهم النظريات الحديثة في فهم النص وقد انطلقت هذه النظرية ـ مع ما تبنته من مباحث الهرمنيوطيقا ـ من منطلقات متعددة اتخذت أشكالاً عدة منها ما هو فلسفي غربي بحت كالنظرية الماركسية واللسانيات الحديثة، ومنها ما هو مُستنجد به من التراث؛ وهو أطروحة المعتزلة في خلق القرآن، وبعض مباحث علوم القرآن. ومن هذه المنطلقات الأربعة تم تدبيج نظرية تاريخية النص بوصفها حلاً علمياً لاستمرار عطاء النص مع تغير الظروف الزمانية والمكانية.

٧ ـ تفرعت عن نظرية التاريخية نظريات أخرى كنظرية الأنسنة، ونظرية النسبية، وهما تلتقيان مع النظرية التاريخية في النتيجة، وتعتبران مداخل أخرى لنظرية التاريخية، وتنتهيان في النهاية إلى تساوي النصوص وتعدد تأويلاتها تعدداً

لانهائياً. والنظرية التاريخية بفروعها تتشابه من هذه الزاوية مع الفلسفات الصوفية الغالية والتوجهات الباطنية في تقريرها لفتح النص.

٨ ـ تعتبر نظرية المقاصد كما في سياقها العلماني من أهم النظريات العاملة في قراءة النص الشرعي، والذي شجع على رواج هذا الاستخدام كون هذا المصطلح «مقاصد الشريعة» مصطلحاً متداولا في التراث الإسلامي، إلا أن المُستخدم منه علمانياً مصطلح مجرد من بُناه الأساسية والمُنجزة في مباحث أصول الفقه.

٩ ـ إن نظرية المقاصد التي نظّر لها الشاطبي مبنية على ما أسسه الشافعي في الرسالة، وخصوصاً في موضع الأدلة الشرعية التي قرر حجيتها، وهذا ينفي أي قطيعة إبستمولوجية بين الشافعي والشاطبي خلافاً لما يدعيه كثير من المغالين في نظرية مقاصد الشاطبي.

١٠ ـ إن الفرق بين نظرية المقاصد كما طرحها الشاطبي ونظرية المقاصد كما تُصورها الخطابات العلمانية؛ أن الإمام الشاطبي بنى نظريته في مقاصد الشريعة على مقررات أساسية منها: تأسيس المقاصد على المصالح، ومركزية النص، والاستقراء والتكامل لأصول الشريعة وفروعها، وثبات مقاصد الشريعة. أما نظرية المقاصد في الخطاب العلماني فهي تقوم على: التحسين والتقبيح العقلي، وسلطة المصلحة، وجدل الكلي والجزئي، وعدم ثبات أحكام الشريعة، وهذا يفصح على أن التأويل المقاصدي والذي اعتمد على نظرية الشاطبي المفرّغة في المقاصد كما يتداولها الخطاب العلماني لا أساس لها في كلام الإمام الشاطبي.

١١ ـ إن أهم أزمة يواجهها الخطاب العلماني هي ما يتعلق بدلالة النصوص الشرعية الصريحة على الأحكام، بناء على مقررات الأدلة ومناهج الاستدلال المُنجزة في مباحث أصول الفقه، ولتجاوز هذه الأزمة في الخطاب العلماني كانت الدعوة إلى تجديد أصول الفقه، بناء على أن أصول الفقه بصيغته المنجزة تراثياً لا يحقق التفاعل الحضاري المنشود مع متغيرات الزمن.

١٢ ـ إن السبب في تحرك مدلولات الشريعة في المنظور العلماني؛ أن الشريعة تعتبر قيمة عليا وهي الروح أو الجوهر أو الرحمة، وأن هذه الأحكام إنما هي مظاهر أو تجليات لهذه الروح، وما دامت هذه التجليات تحقق القيمة

العليا لهذه الروح أو الرحمة فهي المطلوبة، وكل حكم لا يحقق هذه القيمة فليس من الشريعة، وإن كان مُورس تاريخياً باسم الشريعة. مع أن الخطاب العلماني يغفل في هذه الناحية أن ثبات المعاني المحكمة للنصوص الشرعية وأحكامها على وجه الخصوص راجع بدرجة أساسية إلى صدور هذه الأحكام من الشارع وعدم نسخها، إضافة إلى تعلق الشريعة بالإنسان الذي هو محور التشريع وبالجانب الإنساني الثابت في كيانه وطبيعته مما لا يمكن أن يتغير حتى مع تطور المجتمعات في الأزمنة والأمكنة.

١٣ ـ إن النظريات التأويلية الحديثة تعمل بشكل أساسي في كليات العقائد على إجمال، كمفهوم الألوهية والنبوة والوحي والمعاد والأسماء والأحكام وغيرها، من حيث تحويل العقيدة من حقيقة موضوعية إلى تصور متغير، بناء على أن العقائد مجرد تصورات ذهنية وليس بالضرورة أن يكون لها وجود بالفعل، وهذه النظريات أيضاً عاملة بشكل أساسي في الأحكام كبعض أركان الإسلام والمسائل المتعلقة بالمرأة أو بالنظام السياسي وقضايا حقوق الإنسان وغيرها.

١٤ ـ إن المتابع لتطبيقات النظرية الحديثة للتأويل على النصوص الشرعية يجد أن المناهج النقدية العاملة في النصوص الشرعية قد أفرزت عدداً من المفاهيم التي صارت مع الممارسة والتنظير أشبه بالقوانين الحتمية في التعامل مع النصوص الشرعية ـ وإن كانت لم تبن على أساس علمي ـ كأسبقية العقل على النص أو سلطة الواقع وغيرها، وهذه المفاهيم أصبحت تحل بشكل تدريجي محل المفاهيم الشرعية المتفق عليها كحجية القرآن وسلامته من النقص وحقيقة أخباره عن الماضي أو المستقبل، وأن تعظيم القرآن ناشئ من كونه كلام الله ﷻ وغير ذلك من المفاهيم الشرعية.

١٥ ـ إن النظرية التأويلية الحديثة باعتبارها حزمة من النظريات المتداخلة؛ هي نظرية غير مستقرة، وكثير من بُناها الأساسية لم يحسم بعد، بل وجدت معارضة بعمومها من بعض النقاد الغربيين من حيث إنها شَرّعت للفوضوية في فهم النص ولم تقدم معايير منضبطة في الفهم والتأويل، وعموم مفردات النظرية كاللسانيات الحديثة والمنزع الماركسي والفرويدي خضعت لمحك النقد والمعارضة، ولم تؤخذ في النقد الغربي على وجه الإطلاق، بل إن بين هذه المدارس التأويلية صراع عنيف، وليس هناك اتفاق بقدر ما هنالك اختلاف،

ومثل ذلك في المقولات التأويلية المشهورة كموت المؤلف أو لانهائية التأويل.

١٦ ـ إن عدم استيعاب الفكر العربي المعاصر لعدم استقرار النظريات التأويلية الغربية؛ ولّد بدوره التعامل غير العلمي مع هذه النظريات، بحيث كان التعامل معها تعاملاً مطلقاً غير مستوعب لما تواجه هذه النظرية من مآزق في النقد الغربي نفسه، ويأتي هذا الاستعمال العربي لنظرية التأويل كحقيقة مطلقة بدون تكليف العناء في البحث عن النِزاعات التي أثيرت تجاه كثير من الأمور المفصلية في النظرية ذاتها.

١٧ ـ إن مفهوم النص في الثقافة الغربية يخالف مفهوم النص في الثقافة العربية والتي نزلت بها النصوص الشرعية، فإذا كان النص في الثقافة الغربية يدل على معنى النسيج المتشابك المتداخل؛ فإن النص في الثقافة العربية له مدلولات مغايرة لا تجتمع مع المدلول الغربي، وحمل مفهوم النص في الثقافة العربية على مفهوم النص في الثقافة الغربية وإعمال ذلك في النصوص الشرعية يعتبر خلطاً وتشويشاً من حيث إن مفهوم النص في الثقافة الغربية لا يمكن أن يتحرك بانسجام مع المناخ الذي تتحرك فيه النصوص في الثقافة العربية، ولا يمكن بهذا النقل المبسّط تجاوز المشكلات التي تنجم عند نقل مفهوم مصطلح من حقل معرفي إلى حقل معرفي آخر.

١٨ ـ إن لنتيجة مساواة النظريات التأويلية الحديثة بين النصوص الدينية والبشرية أن حصل خلط في المناهج المستخدمة في التعامل مع هذه النصوص المتغايرة؛ حيث استبعدت خصائص النص الديني وخصوصاً ما يتعلق بمصدرية النص، ليبقى المنهج المستخدم في دراسة هذه النصوص أكثر حرية وانطلاقاً، ويرجع السبب في ذلك أيضاً إلى أن هذه النظريات والمناهج النقدية نشأت في بيئة مُغرقة في الإنسية وتستبعد كون الوحي مصدراً للمعرفة، ولذلك فالمعرفة المفارقة ليس لها اعتبار مقارنة بالمعرفة المتولدة من الإنسان سواء كانت عقلية مجردة، أو ناتجة عن الحس أو التجربة.

١٩ ـ إن عدم اعتبار البنية المتكاملة للنص القرآني في الخطاب التأويلي الحديث تولّد عنه عدم ضبط في موضوع الدلالات وفهم النصوص بشكل عام. حيث إن النص القرآني نصّ كلي متكامل؛ ولذلك فإن فهم أي وحدة نصية منه مشروط بتساوق الفهم العام للنص الكلي، هذا إلى جانب مراعاة السياق

الخارجي للنص والمتمثل باعتبار استقبال المخاطبين الأوائل له.

٢٠ ـ إن ما تفعله النظرية الحديثة للتأويل في نسختها العربية في قراءتها للنصوص الشرعية هي محاولة نقل الصراع التاريخي بين طريقة فهم الكنيسة للنصوص المقدسة وبين طريقة فهم عصر الأنوار، ونقل ذلك كله إلى ساحة النصوص الإسلامية، وهذا النقل هو في الحقيقة إسقاط للواقع الغربي على الواقع الإسلامي بدون مراعاة للظروف الدينية والاجتماعية الفاصلة بين ذلك، فالنقل المنهجي هنا نقل مع اختلاف الوضع والمبرر.

٢١ ـ إن التوظيف الإيديولوجي سواء على مستوى الانتقائية من بين المناهج أو على مستوى الانتقائية داخل المنهج الواحد كما هو معمول به في الخطاب العلماني؛ لا يمكن إلا أن يُخلّف تعصباً على المستوى العملي ـ وإن كان في التنظير قد يكون فيه شيء من تشريع للحيادية ـ ولذلك فإن الخطاب التأويلي الحديث وإن حارب التعصب على مستوى النظرية؛ إلا أنه مارسه على مستوى التطبيق.

٢٢ ـ مع اعتماد الخطاب العلماني على مخرجات الهرمنيوطيقا كما هي في الفلسفة الغربية لصياغة النظريات بشكل عام؛ فقد حاول أيضاً توظيف التراث بطريقة انتقائية، بحيث يتم استدعاء التراث عندما يكون في خدمة الفكرة، بينما يتم استبعاده عندما يُناقض الفكرة المراد نُصرتها، ويتهم التراث حينها بأنه قد خضع للأدلجة أو للتوظيف السياسي أو أنه يمثل الصراعات الداخلية التي نشأت في ظروف لم تكن العلمية أحد شروطها.

وصلّى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليماً كثيراً.

الفهارس



فهرس المصطلحات[1]

(١) يشير رقم الصفحة إلى مكان التعريف بالمصطلح.

المصطلح	رقم الصفحة
الرومانسية:	٨٥
الزمكان:	٣٦٣
السوسيولوجيا:	١٤٧
السيكولوجية:	٨٧
السيموطيقيا:	٢٠٤
السيميائية:	١٨٥
الفينومينولوجية:	١٠١
القطيعة الإبستمولوجية:	١٧٠
اللامفكر فيه» أو «المستحيل التفكير فيه»:	١٨٢
اللوجس:	٧٥
ما بعد الحداثة:	٣٥
الماركسية:	١٠٨
المالايقال:	٤١٣
موت المؤلف:	٩٧
الميثولوجيا:	٧٦
النظرية التزامنية للغة:	١٢٣
النقد القائم على التحليل النفسي:	١٢٩
هرمنيوطيقا:	٧٣
الوجودية:	٩٢

ثبت المراجع

أولاً: الكتب:

١ - ٢٣ عاماً في دراسة السيرة النبوية المحمدية، علي الدشتي، ترجمة ثائر ديب، دار بترا، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
٢ - الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تعليق: محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.
٣ - الاجتهاد النص الواقع المصلحة، محمد جمال باروت، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٤ - الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، نسخة مقابلة على النسخة التي حققها أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
٥ - الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي، تعليق عبد الرزاق عفيفي، مؤسسة النور، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ.
٦ - الإخوة كرامازوف، دستويفسكي، ترجمة ن. حاسبيني، دار مكتبة الحياة.
٧ - أدبية النص محاولة لتأسيس منهج نقدي عربي، صلاح رزق، دار غريب، الطبعة الثانية ٢٠٠١م.
٨ - آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر الفارابي، تعليق: البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة السابعة ١٩٩٦م.
٩ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
١٠ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

١١ - ازدواجية العقل دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، جورج طرابيشي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

١٢ - أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، علي حرب، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٣ - أساس التقديس في علم الكلام، فخر الدين الرازي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٤ - الاستشراق المعرفة السلطة الإنشاء، إدوارد سعيد، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.

١٥ - استقبال الآخر الغرب في النقد العربي الحديث، سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

١٦ - أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.

١٧ - الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ظاهر، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

١٨ - الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة.

١٩ - الإسلام بين التنوير والتزوير، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.

٢٠ - الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، خليل عبد الكريم، دار سينا، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٢١ - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٢٢ - الإسلام دين الهداية والإصلاح، محمد فريد وجدي، مراجعة: محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٢٣ - الإسلام في الأسر، الصادق النيهوم، رياض الريس للكتب والنشر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥م.

٢٤ - الإسلام في عصر العلم، محمد فريد وجدي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة.

٢٥ - الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي، دار بترا، دمشق، ٢٠٠٨م.

٢٦ - الإسلام والطب الحديث، عبد العزيز إسماعيل، الشركة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٥٩م.

٢٧ ـ الإسلام والعصر تحديات وآفاق، طيب تيزيني بالاشتراك مع محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.
٢٨ ـ الإسلام وأوروبا والغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.
٢٩ ـ الإسلام وتحديات العصر، جمال البنا (بدون بقية المعلومات).
٣٠ ـ الإسلام وضرورة التحديث نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، فضل الرحمٰن، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
٣١ ـ الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، تركي علي الربيعو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
٣٢ ـ الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٨م.
٣٣ ـ إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥م.
٣٤ ـ الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٥ ـ أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.
٣٦ ـ أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٤م.
٣٧ ـ أصول الفلسفة الماركسية، جورج بوليتزلر وجي بيس موريس كافين، ترجمة: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، صيدا بيروت.
٣٨ ـ أصول النظام الجنائي في الإسلام، محمد سليم العوا، دار المعرف، القاهرة، ١٩٧٩م.
٣٩ ـ أصول مذهب الإمام أحمد دراسة أصولية مقارنة، عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ.
٤٠ ـ الأصوليات الإسلامية في العصر الراهن، سلسلة كتاب قضايا فكرية، إشراف محمود أمين العالم، الكتاب رقم ١٣، ١٤، ١٩٩٣م.
٤١ ـ إعادة قراءة القرآن، جاك بيرك، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
٤٢ ـ الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي، دار العليان، القصيم.
٤٣ ـ الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٨٤م.
٤٤ ـ إعلام الموقعين، ابن القيم، تحقيق: عصام الصبابحي، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى.

٤٥ ـ الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، محمد بن عبد الرحمٰن السخاوي، تحقيق: المستشرق فرانز روزنثال، ترجمة التحقيق: صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٤٦ ـ أفول الأصنام، نيتشه، ترجمة: حسان بورقيبة ومحمد الناجي، دار إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٤٧ ـ الإكليل في المتشابه والتأويل، ابن تيمية «ضمن مجموع الفتاوى، الإمام ابن تيمية»، جمع: عبد الرحمٰن بن قاسم، إصدار مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤١٦هـ.

٤٨ ـ الألسنية علم اللغة الحديث المبادئ والأعلام، ميشال زكريا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

٤٩ ـ الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، دار سينا، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٥٠ ـ الأنثربولوجيا بحوث ودراسات تطبيقية، مجموعة مؤلفين، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٣م.

٥١ ـ أين الخطأ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد، عبد الله العلايلي، دار الجديد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

٥٢ ـ بؤس البنيوية الأدب والنظرية البنيوية، ليونارد جاكسون، ترجمة: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق.

٥٣ ـ البرهان في أصول الفقه، للجويني، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.

٥٤ ـ البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤م.

٥٥ ـ بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل، كتاب المعرفة عدد ١٦٤، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٢م.

٥٦ ـ بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السادسة، ٢٠٠٠م.

٥٧ ـ بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، محمد يوسف موسى، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.

٥٨ ـ تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، تحقيق: مجموعة محققين، دار الهداية.

٥٩ ـ تاريخ الطبري، ابن جرير الطبري، دار الكتاب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ.

٦٠ ـ تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، يوسف كرم، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة.
٦١ ـ تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة.
٦٢ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.
٦٣ ـ تاريخ الفلسفة، إميل برهييه، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.
٦٤ ـ تاريخ القرآن، تيدور نولدكه، ترجمة: جورج تامر، دار جورج ألمز، نيويورك، ٢٠٠٠م.
٦٥ ـ تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، عبد الرحمٰن الجبرتي، دار الجيل، بيروت.
٦٦ ـ تاريخية التفسير القرآني قضايا الأسرة واختلاف التفاسير النكاح والطلاق والرضاعة والمواريث، نائلة السليني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٦٧ ـ تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
٦٨ ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.
٦٩ ـ التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، أمبرتو إيكو، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.
٧٠ ـ التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، علي حرب، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.
٧١ ـ تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، تحقيق: إبراهيم عوضين والسيد عوضين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١م.
٧٢ ـ تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٧٣ ـ تجديد ذكرى أبي العلاء المعري، طه حسين، دار المعارف، الطبعة السادسة، ١٩٦٣م.
٧٤ ـ تخليص الإبريز في تلخيص باريز، رفاعة الطهطاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م.
٧٥ ـ تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، جلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
٧٦ ـ التدين المنقوص، فهمي هويدي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٧٧ ـ التراث في العقل الحداثي بحوث في فلسفة القيم الجمالية، منير حافظ، دار الفرقد، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٧٨ ـ التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٢٢هـ.

٧٩ ـ التراث والحداثة دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٨٠ ـ الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، سالم العيس، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٩٩م

٨١ ـ تعليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، محمد مصطفى الشلبي، دار النهضة العربية، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٨١م.

٨٢ ـ تفسير ابن كثير، ابن كثير، تحقيق: سامي محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

٨٣ ـ تفسير الطبري، ابن جرير الطبري، تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م

٨٤ ـ تفسير القرآن، محمد عبده «ضمن الأعمال الكاملة لمحمد عبده» تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٨٥ ـ تفسير المراغي، محمد مصطفى المراغي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٤م.

٨٦ ـ تفسير المنار، محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.

٨٧ ـ التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٨٨ ـ التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، نصر حامد أبو زيد، دار سيناء، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٨٩ ـ التفكيكية النظرية والتطبيق، كريستوفر نورس، ترجمة: رعد عبد جواد، دار الحوار، اللاذقية، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٩٠ ـ التفكيكية دراسة نقدية، بيير. ف. زيما، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٩١ ـ تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثامنة، ٢٠٠٢م.

٩٢ ـ تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، تحقيق: موريس بويج، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.

٩٣ ـ تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الله المزي، تحقيق: بشار عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

٩٤ ـ تهذيب اللغة، أبو منصور محمد أحمد الأزهري، دار أحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٩٥ ـ الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، أدونيس، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثامنة، ٢٠٠٢م.

٩٦ ـ الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٩٧ ـ ثقافتنا في ضوء التاريخ، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م.

٩٨ ـ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ.

٩٩ ـ الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، خليل عبد الكريم، دار سينا، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

١٠٠ ـ الجمع بين رأي الحكيمين، أبو نصر الفارابي، تعليق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

١٠١ ـ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، تحقيق: علي بن حسن بن ناصر وآخرين، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.

١٠٢ ـ جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي، مدبولي الصغير، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ.

١٠٣ ـ جيل دولوز أو نسق المتعدد، فيليب مانغ، ترجمة: عبد العزيز بن عرفة، مركز الإنماء الحضاري، دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

١٠٤ ـ حفريات المعرفة، ميشيل فوكو، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥م.

١٠٥ ـ الحق في التعبير، محمد سليم العوا، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

١٠٦ ـ حوار المشرق والمغرب نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

١٠٧ ـ حوار لا مواجهة، أحمد كمال أبو المجد، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٩م.

١٠٨ ـ حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حسن أحمد أمين، دار سعاد الصباح، الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م.

١٠٩ ـ خاطرات جمال الدين الأفغاني، محمد باشا المخزومي، دار الفكر الحديث، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٦٥م.

١١٠ ـ الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية.
١١١ ـ خطاب التجديد الإسلامي الأزمنة والأسئلة، مجموعة مؤلفين، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
١١٢ ـ الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٩٩م.
١١٣ ـ الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
١١٤ ـ الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر، عبد الله الغذامي، النادي الأدبي، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥م.
١١٥ ـ درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم.
١١٦ ـ دراسات إسلامية، حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م
١١٧ ـ دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، حسين مروة، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
١١٨ ـ دريدا عربياً قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، محمد أحمد البنكي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
١١٩ ـ دفاع عن محمد ﷺ ضد المنتقصين من قدره، عبد الرحمٰن بدوي، ترجمة: كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر.
١٢٠ ـ دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧م.
١٢١ ـ دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.
١٢٢ ـ دليل النظرية النقدية المعاصرة، بسام قطوس، مكتبة دار العروبة، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
١٢٣ ـ دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
١٢٤ ـ الدولة والمجتمع، محمد شحرور، دار الأهالي، دمشق.
١٢٥ ـ الدين والتحليل النفسي، إريك فروم، ترجمة: فؤاد كامل، دار غريب للطباعة، القاهرة.
١٢٦ ـ ديوان الأعشى المسمى الصبح المنير في شعر أبي بصير ميمون بن قيس بن جندل الأعشى، مطبعة أدلف هلزهوسن، ١٩٢٧م.
١٢٧ ـ الرسالة الأضحوية في أمر المعاد، ابن سينا، تحقيق: سليمان دنيا، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٩٤٩م

١٢٨ ـ الرسالة التدمرية، ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى سيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمٰن بن قاسم، مجمع الملك فهم لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ.

١٢٩ ـ رسالة التوحيد، محمد عبده، مكتبة القاهرة، القاهرة، الطبعة السادسة عشر، ١٩٦٠م.

١٣٠ ـ رسالة في اللاهوت والسياسة، باروخ سبينوزا، ترجمة: حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

١٣١ ـ رسالة في رعاية المصلحة، الإمام الطوفي، تحقيق:أحمد عبد الرحيم السائح، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

١٣٢ ـ الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: عبد اللطيف الهميم وماهر الفحل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

١٣٣ ـ رفع الحرج في الشريعة الإسلامية دراسة أصولية تأصيلية، يعقوب عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ.

١٣٤ ـ روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، ابن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد الكريم النملة، دار العاصمة، الرياض، الطبعة السادسة، ١٤١٩هـ.

١٣٥ ـ زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، المكتب الإسلامي، دمشق، الطبعة الأولى.

١٣٦ ـ سقوط الغلو العلماني، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.

١٣٧ ـ سلسة كتب الثقافة المقارنة «الاستشراق»، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العدد الثاني، شباط ١٩٨٧م.

١٣٨ ـ سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، دمشق، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.

١٣٩ ـ سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني، عبد الهادي عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

١٤٠ ـ السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، عبد الجواد ياسين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

١٤١ ـ سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد بن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

١٤٢ ـ سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة الباز، مكة، ١٤١٤هـ.

١٤٣ ـ سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات، حلب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

١٤٤ ـ سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

١٤٥ ـ سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، دار إحياء التراث، بيروت.

١٤٦ ـ سير أعلام النبلاء، الإمام الذهبي، تحقيق: مجموعة محققين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٩٠م.

١٤٧ ـ شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م.

١٤٨ ـ شرح النووي على صحيح مسلم، الإمام شرف الدين النووي، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

١٤٩ ـ شرح مختصر الروضة، نجم الدين الطوفي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وزارة الشؤون الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.

١٥٠ ـ الشريعة الإسلامية والقانون المصري، محمد سعيد العشماوي، مكتبة مدبولي الصغير، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

١٥١ ـ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن قيم الجوزية، تحقيق: مصطفى أبو النصر الشلبي، مكتبة السوادي، جدة، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

١٥٢ ـ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩٠م.

١٥٣ ـ صحيح ابن حبان، محمد بن حبان البستي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

١٥٤ ـ صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.

١٥٥ ـ صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت.

١٥٦ ـ صراع التأويلات دراسات هرمنيوطيقية، بول ريكور، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

١٥٧ ـ الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.

١٥٨ ـ ضد التعصب، جابر عصفور المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٥٩ ـ طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، عبد الرحمٰن الكواكبي، دار القرآن الكريم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٣م.
١٦٠ ـ طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
١٦١ ـ طبقات الشافعية الكبرى، علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: محمد بن محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
١٦٢ ـ العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، محمد أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
١٦٣ ـ عدو المسيح، فردنيك نيتشه، ترجمة: جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، الطبعة الثانية.
١٦٤ ـ العقل الإسلامي أمام عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية عند محمد أركون، رون هاليبر، ترجمة: جمال شحيد، دار الأهالي، دمشق الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
١٦٥ ـ العقل الإسلامي عند محمد أركون، مختار الفجاري، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
١٦٦ ـ العقل والشريعة مباحث في الإبستومولوجيا العربية الإسلامية، مهدي فضل الله، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.
١٦٧ ـ العقيدة والشريعة في الإسلام، جولد زيهر، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية.
١٦٨ ـ العلم الجذل، نيتشه، ترجمة: سعاد حرب، دار المنتخب العربي.
١٦٩ ـ علم النص، جوليا كريسطيفا، ترجمة: فريد الزاهي، دار توقبال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
١٧٠ ـ عوارف المعارف، السهروردي، مكتبة القاهرة، ١٩٧٣م.
١٧١ ـ عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، محمد الطالبي، دار سراس للنشر، تونس، ١٩٩٢ م.
١٧٢ ـ غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ.
١٧٣ ـ الفاشيون والوطن، سيد القمني، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
١٧٤ ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩م.
١٧٥ ـ الفتوحات المكية، ابن عربي، دار صادر، بيروت
١٧٦ ـ الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت،

١٧٧ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
١٧٨ ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد، دار العلم للجميع، الطبعة الثانية، ١٩٣٥م.
١٧٩ ـ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤م.
١٨٠ ـ الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
١٨١ ـ الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
١٨٢ ـ الفكر الإسلامي والتطور محمد فتحي عثمان، الدار الكويتية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م.
١٨٣ ـ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.
١٨٤ ـ الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين رؤية تحليلية نقدية، سلسلة كتاب قضايا فكرية، إشراف محمود أمين العالم، الكتاب الخامس والسادس عشر يونيه ١٩٩٥م.
١٨٥ ـ الفكر العربي والفكر الاستشراقي بين إدوارد سعيد ومحمد أركون، نعمان السامرائي، دار صبري، الرياض، ١٤٠٩هـ.
١٨٦ ـ الفكر العربي وصراع الأضداد، محمد جابر الأنصاري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.
١٨٧ ـ الفكر العربي، محمد أركون، ترجمة، محمد عادل العوا، منشورات عويدات باريس ولبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م.
١٨٨ ـ فلسفة التاريخ عند فيكو، عطيات أبو السعود، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٧م.
١٨٩ ـ فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، هانز جورج جادمير، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدر العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.
١٩٠ ـ فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٣م.
١٩١ ـ الفلسفة التأويل، نبيهة قارة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
١٩٢ ـ فلسفة الدين عند جوزايا رويس، أحمد الأنصاري، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

١٩٣ ـ الفلسفة اليابانية المعاصرة، يوري كوزلوفسكي، ترجمة: خلف محمد مراد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
١٩٤ ـ الفن القصصي في القرآن الكريم، محمد أحمد خلف الله، دار سينا، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩م.
١٩٥ ـ فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
١٩٦ ـ في الشعر الجاهلي، طه حسين، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس.
١٩٧ ـ في الفكر الغربي المعاصر، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.
١٩٨ ـ في الميزان الجديد، محمد مندور، نشر وتوزيع مؤسسات ع .بن عبد الله، تونس، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
١٩٩ ـ في النقد والنقد الألسني، إبراهيم خليل، منشورات أمانة عمان الكبرى، ٢٠٠٢م.
٢٠٠ ـ في خيارات المثقف، تركي الربيعو، دار الكنوز الأدبية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
٢٠١ ـ في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي وآخرون، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.
٢٠٢ ـ في نظرية الأدب مقالات ودراسات، كتاب الرياض عدد ٣٨، منشورات مؤسسة اليمامة الصحفية، الرياض، ١٩٩٧م.
٢٠٣ ـ فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٥٦م.
٢٠٤ ـ القارئ في الحكاية التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، أمبرتو إيكو، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٢٠٥ ـ قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
٢٠٦ ـ القرآن محاولة لفهم عصري، مصطفى محمود (بدون بقية المعلومات).
٢٠٧ ـ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
٢٠٨ ـ القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، الصادق بلعيد، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٥هـ.
٢٠٩ ـ القضايا الأساسية في علم اللغة، كلاوس هيشن، ترجمة: سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢١٠ ـ قضايا التجديد نحو منهج أصولي، حسن الترابي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.
٢١١ ـ قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤م.
٢١٢ ـ قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.
٢١٣ ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، تعليق: طه عبد الرؤوف، أم القرى للطباعة والنشر، القاهرة.
٢١٤ ـ القواعد الحسان لتفسير القرآن، عبد الرحمٰن السعدي، مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٨٢م.
٢١٥ ـ القول المفيد في قضية أبو زيد بقلم عقل مصر وضميرها، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦م.
٢١٦ ـ الكتاب، سيبويه، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ،
٢١٧ ـ الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور، دار الأهالي، دمشق.
٢١٨ ـ الكتابة والاختلاف، جاك دريدا، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
٢١٩ ـ لبنات، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب، تونس، ١٩٩٤م.
٢٢٠ ـ لتطبيق الشريعة لا للحكم، خليل عبد الكريم، كتاب الأهالي رقم ١٤.
٢٢١ ـ لذة النص، رولان بارت، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.
٢٢٢ ـ لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت.
٢٢٣ ـ ما وراء الخير والشر تباشير فلسفية للمستقبل، فردنيك نيتشه، ترجمة: موسى وهبة، دار الفارابي.
٢٢٤ ـ مبادئ اللسانيات العامة، أندريه مارتينيه ترجمة: أحمد الحمو، منشورات وزارة التعليم العالي السورية، دمشق، ١٩٨٤م.
٢٢٥ ـ مبادئ المنطق، جوازيا رويس، ترجمة أحمد الأنصاري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٢٢٦ ـ متشابه القرآن، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، تحقيق: عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة.
٢٢٧ ـ مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق: فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي القاهرة.
٢٢٨ ـ مجتمع يثرب، خليل عبد الكريم، دار سيناء، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

٢٢٩ ـ المجددون، أمين الخولي، دار المعرفة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٥م
٢٣٠ ـ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد بن تيمية، جمع: عبد الرحمٰن بن قاسم، إصدار مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤١٦هـ.
٢٣١ ـ محاضرات في الألسنية العامة، دي سوسير، ترجمة: يوسف غازي ومجيد النصر، دار نعمان للثقافة، لبنان.
٢٣٢ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
٢٣٣ ـ المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تحقيق: طه جابر علواني، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٢٣٤ ـ مختصر مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام، اختصره: محمد بن عثيمين، اعتنى به: فريد الزامل السليم، مؤسسة آسام، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٢٣٥ ـ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
٢٣٦ ـ مدارس اللسانيات التسابق والتطور، جفري سامسون، ترجمة: محمد زياد كبة، منشورات جامعة الملك سعود، الرياض، ١٤١٧هـ.
٢٣٧ ـ مدخل إلى الألسنية، بول فابر وكريستيان بايلون، ترجمة: طلال وهبة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
٢٣٨ ـ مدخل إلى التنوير الأوروبي، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
٢٣٩ ـ مدخل إلى اللسانيات، محمد محمد يونس علي، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
٢٤٠ ـ مدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.
٢٤١ ـ المذاهب الأدبية عند العرب والغربيين، شكري عياد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، سبتمبر ١٩٩٣م.
٢٤٢ ـ مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمٰن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٢٤٣ ـ مذاهب التفسير الإسلامي، جولد زيهر، ترجمة: عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٥٥م.

٢٤٤ ـ المذاهب النقدية دراسة وتطبيق، عمر محمد الطالب، دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل، ١٩٩٣م.
٢٤٥ ـ المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ابريل ١٩٩٨م.
٢٤٦ ـ المرجع في الفكر الفلسفي نحو فلسفة متوازنة بين التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمي، نوال الصائغ، دار الفكر العربي.
٢٤٧ ـ المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، تعليق: محمد جاد المولى بك وآخرين، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٦م.
٢٤٨ ـ المسائل الخمسون في أصول الدين، فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.
٢٤٩ ـ المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله الحاكم، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٢٥٠ ـ المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة.
٢٥١ ـ المستصفى في علم الأصول، أبو حامد الغزالي تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٢٥٢ ـ مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين «ضمن الأعمال الكاملة لطه حسين» دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.
٢٥٣ ـ المسند، الإمام أحمد بن حنبل، دار قرطبة، القاهرة.
٢٥٤ ـ مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، طيب تيزيني، دار دمشق، الطبعة الخامسة.
٢٥٥ ـ مشكل الحديث وبيانه، ابن فورك، تحقيق: موسى محمد علي، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
٢٥٦ ـ المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧م.
٢٥٧ ـ معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
٢٥٨ ـ معالم الإسلام، محمد سعيد العشماوي، دار سينا، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
٢٥٩ ـ المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، تحقيق: محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٦٤م.
٢٦٠ ـ معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون، ترجمة: خليل راشد الجيوسي، دار الفارابي، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.
٢٦١ ـ المعجم الفلسفي، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٩٤م.

٢٦٢ ـ المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣م.
٢٦٣ ـ المعجم الفلسفي، مراد وهبة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨م.
٢٦٤ ـ معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٦٥ ـ معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م.
٢٦٦ ـ مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة سوريا بلاد الرافدين، فراس السواح، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الحادية عشر، ١٩٩٦م.
٢٦٧ ـ المغني، ابن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد الله التركي، وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.
٢٦٨ ـ المفاهيم في الفلسفة الحديثة، يوسف الصديق، الدار العربية للكتاب، ليبيا وتونس، الطبعة الثانية.
٢٦٩ ـ المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد عيتاني، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٢٧٠ ـ المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام جواد علي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.
٢٧١ ـ مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٠م.
٢٧٢ ـ المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، محمد بن عبد الرحمٰن السخاوي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
٢٧٣ ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م.
٢٧٤ ـ مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيساً، طيب تيزيني، دار دمشق، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٢٧٥ ـ مقدمة ابن الصلاح، أبو عمرو بن الصلاح، مكتبة الفارابي، الطبعة الأولى، ١٤٨٤م.
٢٧٦ ـ مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، تصحيح وفهرسة: أبو عبد الله السعيد المندورة، مؤسسة الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٢٧٧ ـ مقدمة في النقد الأدبي، محمد حسين عبد الله، دار البحوث العلمية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧٥م.
٢٧٨ ـ مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١م.

٢٧٩ ـ ملحق موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٢٨٠ ـ ملحمة الخلق والأسطورة، تركي علي الربيعو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.

٢٨١ ـ الملل والنحل، عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٢م.

٢٨٢ ـ الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.

٢٨٣ ـ من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٢٨٤ ـ من التراث إلى الثورة حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، طيب تيزيني، دار دمشق، دمشق.

٢٨٥ ـ من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٢٨٦ ـ من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، عبد الكريم شرفي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت.

٢٨٧ ـ من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، بول ريكور ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٢٨٨ ـ من النص إلى الواقع، حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٨٩ ـ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

٢٩٠ ـ من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، محمد السيد الجليند، دار اللواء، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩م.

٢٩١ ـ المنار المنيف في معرفة الصحيح والضعيف، ابن قيم الجوزية، تحقيق: يحيى بن عبد الله الثمالي، دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٢٩٢ ـ الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، شرح: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٩٣ ـ المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي، عالم الكتب، بيروت.

٢٩٤ ـ مواقف نقدية من التراث، محمود أمين العالم، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.

٢٩٥ ـ موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هايدغر، ليفي شتراوس، فوكو، ترجمة وتحقيق: عبد الرزاق الداوي، دار الطليعة، بيروت.
٢٩٦ ـ موت المؤلف نقد وحقيقة، رولان بارت ترجمة: منذر عياشي، دار الأرض، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٢٩٧ ـ المورد قاموس إنجليزي عربي، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، الطبعة الثلاثون، ١٩٩٦م.
٢٩٨ ـ موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني إيلي ألفا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
٢٩٩ ـ موسوعة الفلاسفة، فيصل عباس، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٣٠٠ ـ موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
٣٠١ ـ الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين، ترجمة: صادق جلال العظم، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.
٣٠٢ ـ موسوعة المستشرقين، عبد الرحمٰن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.
٣٠٣ ـ موسوعة لالاند الفلسفية، أندرية لالاند، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت وباريس، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.
٣٠٤ ـ موسى والتوحيد، سجموند فرويد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٦م.
٣٠٥ ـ الموطأ، الإمام مالك بن أنس، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، مصر.
٣٠٦ ـ ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
٣٠٧ ـ نافذة على الإسلام، محمد أركون، ترجمة: صياح الجهيم، دار عطية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٣٠٨ ـ النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلٰهية، ابن سبنا، مطبعة السعادة مصر، الطبعة الثانية، ١٩٣٨م.
٣٠٩ ـ نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م.
٣١٠ ـ نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة، محمد شحرور، دار الأهالي، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٣١١ ـ النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، حسين مروة، دار الفارابي، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٨٨م.
٣١٢ ـ النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، دار الينابيع، دمشق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.
٣١٣ ـ النص القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
٣١٤ ـ النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر حامد أبو زيد المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م.
٣١٥ ـ نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها، حسن مصطفى سحلول، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠١م.
٣١٦ ـ النظرية الأدبية المعاصرة، رامان سلدن، ترجمة: جابر عصفور، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.
٣١٧ ـ نظرية البنائية في النقد الأدبي، صلاح فضل، مؤسسة مختار للنشر، القاهرة، ١٩٩٢م.
٣١٨ ـ نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
٣١٩ ـ نظرية التأويل، مصطفى ناصف، منشورات النادي الأدبي في جدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٣٢٠ ـ نظرية التلقي، روبرت هولب، ترجمة: عز الدين إسماعيل، إصدارات النادي الأدبي، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٣٢١ ـ نظرية القارئ وقضايا نقدية وأدبية، السيد إبراهيم، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة.
٣٢٢ ـ النقد الأدبي، أحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٢م.
٣٢٣ ـ النقد التاريخي، مجموعة مؤلفين أجانب، ترجمة: عبد الرحمٰن بدوي، الطبعة الرابعة، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الرابعة، ١٩٨١م.
٣٢٤ ـ النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٣٢٥ ـ نقد الحقيقة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥م.
٣٢٦ ـ نقد الخطاب الاستشراقي الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ساسي سالم الحاج، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٣٢٧ ـ نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، دار سينا، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٣٢٨ ـ نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الطليعة، بيروت، الطبعة التاسعة، ٢٠٠٣م.

٣٢٩ ـ النقد المنهجي عند العرب، محمد مندور، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٦م.

٣٣٠ ـ نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة ٢٠٠٠م.

٣٣١ ـ نقد ثقافي أم نقد أدبي، عبد الله الغذامي وعبد النبي اصطيف، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٣٣٢ ـ نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق: حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.

٣٣٣ ـ نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية.

٣٣٤ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت.

٣٣٥ ـ الهرمنيوطيقا عند جادمير، محمود سيد أحمد، دار الحضارة للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م.

٣٣٦ ـ الهرمنيوطيقا والتأويل، دار قرطبة للنشر، الدار البيضاء الطبعة الثانية، ١٩٩٣م، والكتاب من إصدارات مجلة ألف.

٣٣٧ ـ الهرمنيوطيقا والنص القرآني نقد وتجريح، حميد سمير، دار البيارق.

٣٣٨ ـ هسهسة اللغة، رولان بارت، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٣٣٩ ـ هكذا تكلم زرادشت، نيتشه، ترجمة: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، ١٩٣٨م.

٣٤٠ ـ هموم الفكر والوطن، حسن حنفي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

٣٤١ ـ هيجل وفيورباخ، حنا ديب، دار أمواج، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٣٤٢ ـ الواضح في أصول الفقه، أبو الوفاء بن عقيل، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٣٤٣ ـ وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.

٣٤٤ ـ الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

٣٤٥ ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٩٤م.

ثانياً: المجلات والدوريات:

١ ـ مجلة الاجتهاد، إصدار دار الاجتهاد، بيروت.
العدد (١١).
العدد (١٢) صيف١٤١٢هـ.
العدد (٢٢) شتاء ١٤١٤هـ.
العدد (٢٣) ربيع ١٤١٤هـ.

٢ ـ مجلة الأحكام العدلية، عناية: بسام الجابي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى.

٣ ـ مجلة أوراق فلسفية، إصدار جماعة أوراق فلسفية، جامعة القاهرة.
العدد (١).
العدد (٧).
العدد (٨).
العدد (٩).
العدد (١٠).

٤ ـ مجلة الحياة الثقافية، إصدار وزارة الثقافة والشباب والترفيه، تونس.
العدد (١٥٨) أكتوبر ٢٠٠٤م.

٥ ـ مجلة الحياة الطيبة، إصدار معهد الرسول الأكرم العالي للشريعة والدراسات الإسلامية، بيروت.
العدد (٨) شتاء ٢٠٠٢م.
العدد (١٣) خريف ٢٠٠٣م.

٦ ـ مجلة الدراسات اللغوية، إصدار مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض.
العدد (٢) المجلد الثالث، جمادى الآخرة، ١٤٢٢هـ.
العدد (١) المجلد السادس محرم ١٤٢٥هـ.

٧ ـ صحيفة الراية القطرية الأسبوعية.
العدد (٨٦٦٦) ٢٨ كانون الثاني٢٠٠٦م.

٨ ـ صحيفة الشرق الأوسط، إصدار الشركة السعودية للأبحاث والتسويق.
العدد (٨٢٦٩) ١٩/٧/٢٠٠١م.

٩ ـ مجلة العربي إصدار وزارة الإعلام، الكويت.
العدد (٢٢٢) مايو ١٩٧٧م.
العدد (٤٢٦) سبتمبر ٢٠٠٧م.

١٠ ـ المجلة العربية للعلوم الإنسانية، إصدار مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت.
العدد (٨٣) صيف ٢٠٠٣م.
١١ ـ مجلة علامات في النقد، إصدار النادي الأدبي والثقافي، جدة.
العدد (٤٠) ربيع الآخر ١٤٢٢هـ.
العدد (٣٩) ذي الحجة ١٤٢١هـ.
١٢ ـ مجلة فصول.
العدد (١) أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر ١٩٨٣م.
العدد (٣، ٤) المجلد ٩ فبراير ١٩٩١م.
العدد (٥٩) ربيع ٢٠٠٢م.
١٣ ـ مجلة فضاءات، إصدار المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر.
العدد (٧).
١٤ ـ مجلة الفكر العربي المعاصر، إصدار مركز الإنماء القومي، بيروت.
العدد (٦٨) سبتمبر/أكتوبر ١٩٨٩م.
١٥ ـ مجلة قضايا إسلامية معاصرة، إصدار مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد.
العدد (٦) ١٤٢٠هـ.
١٦ ـ مجلة كتابات معاصرة.
العدد (٥) المجلد الثاني، كانون الثاني، ١٩٩٠م.
١٧ ـ مجلة المستقبل العربي، إصدار مركز دراسات الوحدة العربية.
العدد (١٤٥) مارس ١٩٩١م.
العدد (١٤٦) إبريل ١٩٩١م.
١٨ ـ مجلة المسلم المعاصر، إصدار جمعية المسلم المعاصر، القاهرة.
العدد الافتتاحي شوال ١٣٩٤هـ.
١٩ ـ مجلة المنهل، إصدار مجلة العرب الأردنية.
العدد (٥٣٤) الربيعان، ١٤١٧هـ.
العدد (٥٤٣) جمادى الأولى ١٤١٨هـ.
٢٠ ـ مجلة الهدى المغربية.
العدد (١٥) سبتمبر ١٩٨٦م.
العدد (١٤) مايو ١٩٨٦م.

ثالثاً: المؤتمرات والندوات:

١ ـ مؤتمر الحداثة ما بعد الحداثة «المؤتمر الخامس» كلية الآداب والفنون، جامعة فيلادلفيا ٥ ـ ٧ ديسمير ١٩٩٩م.

٢ ـ مؤتمر الفلسفة العربية المعاصرة مواقف ودراسات، الجامعة الأردنية، نشر مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.

٣ ـ ندوة التأويل في الفكر التراثي والمعاصر آفاقه وتطبيقاته، جامعة الإمارات العربية المتحدة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، إبريل ٢٠٠٤م.

فهرس الموضوعات

الموضوع **الصفحة**

الموضوع | الصفحة

الموضوع **الصفحة**

إن رسالة الوحي الموجهة إلى الإنسان رسالة ممتدة عبر الزمان والمكان، ودلالاتها جاءت متساوقة مع الدلالات العقلية سواء تعلق ذلك بجانب الغيب أم جانب الشهادة.

كما أن منهج الاستدلال من نصوص الوحي إنما يخضع لمعهود اللغة الذي نزل بها النص، والآلية التي تنتج الدلالات الصحيحة من النصوص لا بد أن تخضع للمعايير والضوابط التي تحددها لغة النص، ولذلك فإن قضية المعني وفهم النص تعد نقطة ارتكاز في صراع المذاهب والنظريات والتي تصل أحياناً إلى درجة التعارض والانشطار كما حصل مع بعض الفرق الإسلامية، ويعود في جزء كبير منها إلى الآلية التي يتم بها فهم النص، والآلية التي يتم بها فهم النص تأتي في مرحلة سابقة على فهم النص نفسه، وهذا ينطبق على كل الاتجاهات الفكرية سواء الكلامية أو الفلسفية أو الصوفية.

ولذلك فإن ظاهرة التأويل في قراءة النص الشرعي لم تنقطع مع مرور الزمن، وإنما تختلف بناء على الآليات التي يتم بها فهم النص، حيث يتحول فيها مصطلح "التأويل" في الفكر العربي المعاصر من مصطلح إسلامي إلى مصطلح علماني مفرغ من مفاهيمه الإسلامية، معبأ بمفاهيم علمانية.

نقد القراءات الحداثية للنص الشرعي (١)

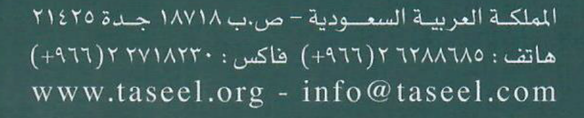
د. خالد بن عبدالعزيز السيف

ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر

دراسة نقدية إسلامية

١




المملكة العربية السعودية - ص.ب ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥
هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ٢ (٩٦٦+) فاكس: ٢٧١٨٢٣٠ ٢ (٩٦٦+)
www.taseel.org - info@taseel.com